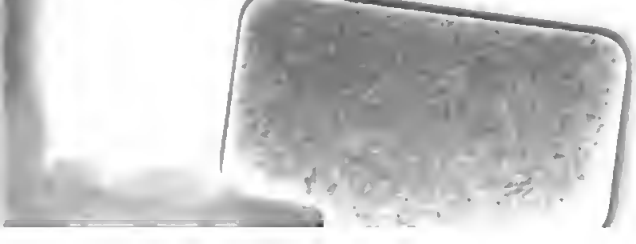
Per. 14198 e. 233
1839



Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Mack, D. Kuhn und D. Hefele.

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität Tübingen.

Jahrgang 1839.

Erstes Quartalheft.

Tübingen,
in der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien,
in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

I.

Abhandlungen.

1.

Katholische Zustände.

Es ist an der Zeit, daß die theologische Q.Schr., eingedenk des ihr zu Grunde liegenden Planes und der gleich Anfangs übernommenen Verbindlichkeit, ihre Aufmerksamkeit den Angelegenheiten der katholischen Kirche in unserer Zeit wieder zuwende, und die Zustände und Erscheinungen des katholisch-kirchlichen Lebens in geeigneter Weise zur Erörterung bringe, nachdem sie aus wohl erwogenen Gründen seit längerer Zeit über die neueste Geschichte unseres Kirchenwesens nur ausnahmsweise gesprochen hat.

Bei dem Reichthume des Stoffes und der Menge der Aufforderungen hat man diese Zurückhaltung von entgegengesetzten Seiten her getadelt, und der Q.Schr. Beides zum Vorwurfe gemacht, sowohl, daß sie ihre Schritte nicht mit denen der kirchlich-politischen Bewegung vereinigt, als auch, daß sie an der Bekämpfung der letzteren nicht eifrigeren Antheil genommen habe. Des Lärmens gar nicht zu gedenken,

welchen die Zunft literarischer Marktschreier, deren Meister, Gesellen und Jungen alle Ecken gewisser Zeitblätter besetzt halten, von Zeit zu Zeit erhoben hat und noch erhebt. Mit ihnen uns zu verständigen, können wir bei den Gewohnheiten, Bedürfnissen und Tendenzen dieser Leute nicht hoffen. Dagegen fühlen wir uns zu dem Versuche ermuthigt, aus einer Gesinnung, deren Redlichkeit wir vor den besonnenen Freunden des Fortschrittes sowohl, als der Stabilität, uns darzuthun getrauen, Ansichten und Wünsche über Zustände in der katholischen Kirche gegenwärtiger Zeit so offen und ehrerbietig, wie sich's gebührt, auszusprechen. Denjenigen Katholiken, die bei dem Wohl und Wehe der Kirche sich mit ihren heiligsten Interessen betheiligt wissen, und ihre Zahl vermehrt sich von Tag zu Tag, wünschen wir, ihre eigenen Gedanken bald bestätigend, bald berichtigend, einige Beruhigung und Aufklärung zu geben; christliche Oberen, der Zuversicht sind wir, werden gutgemeinte Erörterungen über die höchsten und unverdrängbaren Angelegenheiten katholischer Christen weder mißbilligen, noch geringachten.

Mit Recht indessen erwartet man, wenn Jemand so wichtige Gegenstände zur Sprache bringt, daß er über seinen Standpunct und seine Grundsätze von vornherein Niemanden im Zweifel lasse; zeigt ja die Erfahrung, daß, je nachdem das Wesen und die Stellung des Katholiken aufgefaßt wird, bei Verhandlungen kirchlicher Angelegenheiten Wahrheit, Recht und Friede gefördert, oder eitle Gedanken, lächerliche Projecte, und Aufreizungen zur Gewalt oder Unbotmäßigkeit an den Tag gebracht werden.

Wir glauben dieser gerechten Erwartung am Besten da-

durch zu entsprechen, daß wir das Wesen der kirchlichen Gemeinschaft, in welcher der katholische Christ steht, und die Pflichten und Rechte, welche derselbe als Mitglied seiner Kirche hat, darlegen. Die klare Einsicht in das Wesen der kirchlichen Gesellschaft und der aus demselben fließenden Verpflichtungen, sodann der Eifer, womit ein Mitglied der Kirche seine Stellung in derselben zu behaupten und auszufüllen strebt, machen seine Kirchlichkeit oder kirchliche Gesinnung aus. In ihren Trübungen und Ausartungen bringt letztere die Erscheinungen des kirchlichen Libertinismus, Romanismus, Servilismus, Ultramontanismus, und was dergleichen mehr ist, hervor, Namen, über welche in unseren Tagen mit so vieler Aufregung, aber auch vielfach mit so schädlicher Verworrenheit der Begriffe verhandelt wird, daß ein Versuch zur Sonderung und Festsetzung der Bedeutungen, wie wir ihn im Verlaufe unserer Erörterung darbieten, nicht zur Unzeit kommen dürfte.

I.

Die allgemeine Kirche und ihre Mitglieder.

Die allgemeine Kirche ist nach katholischen Grundsätzen die ganze Christenheit selbst, insofern sie um den von dem Herrn bestellten obersten Lehrer, Priester und Lenker der Gläubigen versammelt ist. Als es daran war, daß der „kleinen Heerde" (Luc. 12, 32.) der Gläubigen mit dem Weggange des ersten und ewigen Hirten ihr sichtbarer Einigungspunct entrückt werden sollte, legte dieser auf die Person des von

Anfang (Joh. 1, 42.) dazu ausersehenen, später (Matth. 16, 17—19.) auch schon vorläufig bezeichneten Simon Petrus die Gewalt und den Beruf, von nun an aller Gläubigen Hirte zu seyn (Joh. 21, 15—17.). Von da an bildet Petrus den Mittel- und Stützpunct, den Lehrer und Lenker der Gläubigen; schon wenige Tage nach der Auffahrt Jesu Christi in den Himmel sehen wir ihn sich erheben „in Mitten der Schüler," (Act. 1, 15.) und als am darauf folgenden Pfingstfeste, aus diesen eine Menschheit von neuer und eigenthümlicher Lebenskraft gebildet wurde, erhob sich Petrus abermals in Mitte der Gläubigen (Act. 2, 14.), und sprach nicht nur als der Wortführer und Anwalt der letzteren, sondern auch als der Apostel der ganzen Erde, welche in den aus allen Ländern herbeigeströmten Festbesuchern repräsentirt war; so wie er, als das Evangelium bereits in allen Welttheilen Anhänger hatte, wiederum als Lehrer und Sachwalter der ganzen Christenheit sich erhob (Act. 15, 17.), und den Zweifeln darüber, ob die Heidenchristen das jüdische Ceremonialgesetz beobachten müßten, durch die Darlegung der Aufschlüsse ein Ende machte, die ihm der Herr gegeben hatte. Und wo noch sonst in der hl. Schrift die Gesammtheit der Christen erscheint, sey es in örtlicher Vereinigung (wie z. B. Act. 5, 11.), sey es in dem die ganze Kirche angehenden Belange des Gegenstandes (z. B. Act. 10, 11.), da erscheint der hl. Petrus als ihr Mittelpunct, Lehrer und Leiter.

Als Petrus von dieser seiner Stelle vom Herrn abberufen wurde, hatte sich das Bedürfniß einen von Jesus Christus selbst verordneten Mittelpunct der Einheit, einen ober-

sten Lehrer und Führer zu haben, so tief in das Leben der Gläubigen eingesenkt, daß bei ihnen, sobald eine Veranlassung eintrat, unwillkührlich die Frage sich aufwerfen mußte, ob und wo nunmehr ein gemeinschaftlicher Oberhirte der Christenheit sey. Erwogen sie hiebei, daß die Kirche nicht wegen des Petrus gestiftet, sondern daß Petrus um der Kirche willen zum Stützpunct, Richter und Lehrer ernannt worden war; beachteten sie, daß die Kirche in ihren Zeiten zum Bestand und Gedeihen eines gemeinsamen Oberhirten noch weit dringender bedurfte, als die der apostolischen Zeit; erinnerten sie sich endlich, daß der Kirche Bestand und Gedeihen für alle Zeiten von dem Herrn verheißen war: so konnte es ihnen nicht zweifelhaft seyn, daß auch nach dem Hinscheiden des Apostelfürsten Einer der Gläubigen das Oberhirtenamt zu verwalten habe. Ueberdachten sie ferner, daß der hl. Petrus seine Oberhirtensorge nicht früher, als am Ende seines Lebens hatte ablegen können, daß das Wort des Herrn: Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch (Joh. 20, 21.), vorzüglich auch dem Petrus galt, und daß sonach dieser wenigstens eben so besorgt seyn mußte, sich einen Nachfolger im Oberhirtenamte zu setzen, als es z. B. Paulus hinsichtlich des Hirtenamtes war, als er dem Timotheus schrieb: Erfülle deinen Dienst, denn ich werde schon geopfert (2 Tim. 4, 5. 6.), so mußte es ihnen Gewißheit werden, daß der Bischof von Rom, wo Petrus das von dem Herrn vorausgesagte (Joh. 21, 18. 19.) Lebensende gefunden hatte, der Oberhirte der ganzen Christenheit, und die römische Kirche die Hauptkirche der christlichen Welt sey. Eines Manifestes,

um die Christenheit von der Uebertragung der dem Petrus verliehenen Gewalt auf seinen Nachfolger zu Rom förmlich in Kenntniß zu setzen, bedurfte es überall nicht, da die Natur und die innere Nothwendigkeit der Sache stärker als jede Urkunde, Zeugniß gab; ja, wenn sogar gegen die Thatsache einer ausdrücklichen und förmlichen Uebertragung standhafte Zweifelsgründe vorhanden gewesen wären, so hatte das nicht bezweifelt werden können, daß der Absicht des himmlischen Oberhirten gemäß, derjenige, welcher den Petrus überhaupt ablöste, auch dessen Bedeutung für die Gesammtheit der Gläubigen übernommen habe.

Darum ist denn auch dem hl. Ignatius [1]) schon die römische Kirche die Vorsteherin des Bundes der Liebe (προκαθημένη τῆς ἀγάπης); Irenäus [2]) sagt von ihr: ad hanc propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles. Cyprian [3]) knüpft an das römische Bisthum „den Stuhl Petri" und die römische Kirche, „die erste und Hauptkirche," die Einheit des priesterlichen Amtes; und seinem Freunde Antonian ist die Gemeinschaft mit dem römischen Bischofe gleich der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche [4]). — Die Nachfolger

1) Ep. ad Rom.

2) Adv. haer. l. III. c. 13. n. 2.

3) Ep. 48. ad Cornel.: navigare audent et ad cathedram Petri atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est.

4) Ep. 55. ad Anton.: Scripsisti, ut exemplar litterarum ad

Petri auf dem Stuhle zu Rom waren ſich's auch wohl bewußt, daß ihnen die Obſorge für die ganze Kirche obliege. Aus dieſem Bewußtſeyn ſprach der römiſche Legat auf der ökumeniſchen Synode zu Epheſus (a. 431.): Gratias agimus sanctae venerandaeque Synodo, quod literis sancti beatique papae nostri vobis recitatis sancta membra sanctis vestris vocibus sancto capiti sanctis etiam vestris acclamationibus vos adjunxeritis ..... Nulli dubium, immo saeculis omnibus notum est, quod — Petrus apostolorum princeps et caput fideique columna et ecclesiae catholicae fundamentum a Domino nostro Jesu Christo — claves regni accepit, solvendique ac ligandi peccata potestas ipsi data est, qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus vivit et judicium exercet. Hujus itaque secundum ordinem successor et locum tenens s. Papa noster Coelestinus episcopus etc. [1]).

Der Geſammtglaube der Kirche endlich hat dem Nachfolger Petri zu Rom die Rechte des Oberhirten der Chriſtenheit, und ſeiner Kirche die Würde der Mutter- und Hauptdiöceſe aller übrigen durch alle Zeiten herab zuerkannt. Wie auf dem Concil von Chalcedon (a. 451.) die geſammte Chriſtenheit den Pabſt „universalis ecclesiae Pontificem“ nennt [2]), dann erklärt: „nos capiti (Leoni papae) adje-

---

Cornelium mitterem, ut sciret, te secum, hoc est, cum ecclesia catholica, communicare.

1) Act. II. III. 2) Act. I. II. III.

cimus consonantiam," endlich dem Pabſte Leo ſchreibt, daß ſie das Benehmen des Neſtorius gegen den römiſchen Stuhl für einen Angriff auf den erkläre, „cui vineae custodia a Salvatore commissa est": [1]) ſo bekennt die Synode von Conſtanz (a. 1417.) den Pabſt als den „vicarius Jesu Christi, successor beati Petri, universalis rector ecclesiae, gregis dominici director," [2]) die von Baſel als „dominici gregis primus et summus pastor"; [3]) ſo vereinigt auf dem Concil zu Florenz (a. 1439.) ſich die griechiſche Kirche mit der abendländiſchen in der Erklärung: Definimus, s. apostolicam sedem et Romanum Pontificam in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem R. successorem esse beati Petri principis Apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque ecclesiae caput, et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere, et ipsi in b. Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a D. J. C. plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in ss. canonibus continetur; [4]) und erkennt endlich die letzte allgemeine Synode dem Pabſte das Recht zu, zu verfügen „pro suprema potestate sibi in ecclesia universa tradita." [5]).

---

1) Ep. ad Leon.

2) Sess. XL.

3) Sess. XXIII.

4) Mox ab init.

5) Concil. Trid. Sess. XIV. cp. 7.

Man hat weder Kunst, noch Anstrengung gespart, um diese Ueberzeugung zu bekämpfen; hat das Verhältniß des Herrn zu seinen Jüngern anders, als es von uns geschehen ist, aufgefaßt, hat die bekannten Reden Christi an Petrus anders gedeutet, hat über die Stellung desselben zu den Gläubigen anders geurtheilt, hat die Vererbung des Primats auf seinen Nachfolger in dem bischöflichen Amte zu Rom, hat sogar den Aufenthalt Petri in Rom und seinen Tod daselbst in Abrede gestellt, hat das Ansehen, welches der Bischof von Rom und seine Kirche von Anfang an genossen, aus zufälligen, oder politischen, oder persönlichen Verhältnissen, hat es aus kluger und wohlgelungener Berechnung, und, was weiß ich, aus noch wie vielen anderen Ursachen hergeleitet. Für unseren Zweck ist dieß Alles ohne Bedeutung; denn wir fragen hier nicht, welche Vorstellungen in dieser und jener Schule entfaltet werden, sondern welche Ueberzeugung hinsichtlich der allgemeinen Kirche in dem Glauben, der Geschichte und Sitte der katholischen Christenheit enthalten sey.

Für den Glauben und das Leben der Mitglieder der katholischen Kirche ergibt sich aus dem Bisherigen:

1) Es gibt keinen katholischen Christen, welcher nicht in der Gemeinschaft mit dem römischen Bischofe, als dem einzig rechtmäßigen Nachfolger des hl. Petrus im kirchlichen Oberhirtenamte steht. Diese Gemeinschaft zerreißen, oder schwächen, oder in der öffentlichen Meinung herabsetzen, ist nichts anders, als das christkatholische Leben selber untergraben und schwä-

chen. Römischseyn in diesem Sinne ist unvertilglicher Charakter des katholischen Christen. Daraus erklärt sich der unbesiegbare Drang des Katholiken des Zusammenhangs mit dem Vater der katholischen Christenheit sicher zu seyn und Merkmale desselben zu geben und zu empfangen; daraus sein Schmerz, wenn der Verkehr mit dem Pabste aus was immer für Gründen unterbrochen und gehemmt wird; daraus das Verlangen, daß alle katholischen Christen, und insbesondere diejenigen, mit welchen er in seinem Kreise ein kirchliches Gemeinleben führen soll, ihre Gemeinschaft mit dem hl. Vater beurkunden [1]); daraus endlich sein Abscheu vor jedem Attentate zur Auflösung der Gemeinschaft zwischen ihm und dem Bischofe zu Rom.

2) Es gibt keinen guten Katholiken, der in seinem Herzen nicht jene Gesinnungen der Ehrfurcht, des Vertrauens und Gehorsams trüge, welche der von Gott angeordnete Beschützer und Förderer des christkatholischen Lebens ansprechen kann, und welche ihm zu allen Zeiten sowohl von der ganzen Kirche, als von jedem wahren und erleuchteten Katholiken dargebracht wurden. Möchten das Jene erwägen, die sich in Spott, Schmähung und Lästerung des Oberhauptes unserer Kirche nicht genugthun können! Wir können ihnen das nicht weh-

1) Mit den Vätern der fünften Synode von Constantinopel (Act. IV.) sprechen alle Katholiken: Nos apostolicam sedem sequimur, et ipsius communicatores, communicatores habemus, et condemnatos ab ipsa, et nos condemnamus.

ren; aber wissen sollen sie, daß jeder Hohn, jede Beschimpfung des Pabstes eine durch den ganzen Kreis ihrer katholischen Mitchristen hindurchgehende Beleidigung und eine Störung des Religionsfriedens ist. Doch den Meisten von jenen ist die katholische Empfindungsweise etwas so durchaus Unbekanntes, daß sie gar nicht begreifen, was jene Ergüsse ihrer Laune mit Intoleranz und Injurie gemein haben sollen; darum überläßt sie der Katholik immerhin ihrem Vergnügen, nur daß er nicht Miene macht, als habe er selbst auch seine Freude daran. Aber jene Katholiken, die mit ihnen gemeinsame Sache machen? Es wäre sehr zu verwundern, wenn es dergleichen nicht auch in unserer Zeit gäbe, wo Unnatur mit Thorheit die tollesten Bündnisse eingeht. Es kann mannhaft scheinen, sich über das hinwegzusetzen, was andern heilig ist; aufgeklärt, dem Glauben seiner Kirche hohnzusprechen; freimüthig, gegen eine Würde ungebährdig zu seyn, welche auf Ungebührlichkeiten entweder nicht achtet, oder doch sie nicht körperlich züchtigt; liberal, die dem Vorsteher der allgemeinen Kirche wesentlichen, durch die hl. Schrift, durch die Geschichte, durch die feierlichsten Verträge übertragenen und zuerkannten Rechte feil zu bieten, oder ihre unrechtmäßige Zurückhaltung zu loben: nach katholischen Principien ist jede Verunehrung des Oberhauptes unserer Kirche von einem Mitgliede der letzteren das Zeichen eines schlechten Katholiken, und „schlechter Katholik" ist eben so wenig ein Ehrenname, als „schlechter" Christ, „schlechter" Patriot, „schlechter" Unterthan, „schlechter" Jurist u. s. w.

Eine solche Sprache nennen sie heutzutage die Sprache

der Römlinge; wir wehren uns, wenn doch Namen gegeben werden sollen, dessen nicht, aber behaupten, daß in diesem Sinne jeder gute Katholik ein „Römling" ist, und bitten die Namengeber nur um Auskunft wegen des berühmten Verfassers der Defensio declarationis cleri Gallicani, der in der Vorrede zu derselben erklärt: Majestatem pontificis in terris maximam majorum more tanto studio tantaque religione ac fide colimus. Neque vero velimus, quod catholici omnes summique pontifices merito perhorrescant, ecclesiae tanti corporis imbecille esse caput, ipsum scilicet pontificem Romanum, sed firmissimum, valentissimum conciliorum auctorem, principem, executorem, custodem canonum atque ubi res postulat aequum interpretem et dispensatorem, providum immo etiam conditorem, fidei et traditionis toto orbe terrarum assertorem a Christo institutum etc. veneramur; um Auskunft ferner wegen seines Gegners, des Bischofs von Cambray, der die Worte geschrieben hat: „O église romaine, o cité sainte! o chère et commune patrie de tous les vrais chrétiens! il n'y a en Jesus — Christ ni Grec, ni Scythe, ni Barbare, ni Juif, ni Gentil: tout est fait un seul peuple dans votre sein; tous sont concitoyens de Rome, et tout Catholique est Romain. La voilà, cette grande tige, qui a été plantée de la main de Jesus Christ. Tout rameau, qui en est détaché, se flétrit, se dessèche et tombe ... O église, d'ou Pierre confirmera à jamais ses frères, que ma maine droit s'oublie elle même, si je vous oublie jamais! que ma langue se sèche à mon palais et qu'elle

devienne immobile, si vous n'êtes pas jusqu'au dernier soupir de ma vie le principal objet de ma joie et des mes cantiques!" [1]) um Auskunft endlich noch wegen des berühmten Königs beider, der sein vielbewegtes Leben mit den Worten schloß: Je meurs dans l'union de l'église apostolique et romaine, qui tient par une succession non interrompue ses pouvoirs de S. Pierre, auquel Jesus — Christ les avait conferés. Ja wohl, unsern modernen Römerfeinden zufolge waren auch Bossuet, Fenelon, und Ludwig XIV. Römlinge!

3) Uebrigens hat der Katholik dem Oberhaupte seiner Kirche gegenüber nicht blos Pflichten, sondern auch Rechte. Der Pabst ist um der Gläubigen willen aufgestellt, nicht letztere um des Pabstes willen da; die Mittel, womit dieser die Christenheit zum Heile leiten soll, sind weder Geheimmittel, noch menschlicher Willkühr überantwortet. Das Lehrbuch des Heils liegt in der Kirche aufgeschlagen da, die Gnaden werden im Angesicht der Gemeinde verwaltet, und die Grundlagen und Gestaltung der kirchlichen Regierung kann Jeder erforschen; auch kann Jeder nur durch freie Aufnahme der Lehre, durch den Selbstempfang der Gnaden und durch vernünftige und freiwillige Unterordnung unter die kirchlichen Vorschriften sein Heil wirken. Demgemäß nimmt

α) jeder Gläubige das Prädicat der römischen Bischöfe „Servus servorum" im eigentlichen Sinne, und nennt sie nicht „die Beherrscher seines Glaubens," sondern die Beförderer seiner Freude," (2 Cor. 1, 24.).

---

1) La vie de Fénélon par Bausset. T. II. p. 170 f.

β) Da er nur durch eigenen Glauben und durch Selbstanstrengung sein Heil wirken kann, so wendet er die Ermahnung des Apostels „Prüfet Alles" (1 Thess. 5, 21.) auch auf die Unterweisungen und Gebote des sichtbaren Stellvertreters Jesu Christi an, überzeugt, daß diese nur einen erleuchteten Glauben und freien Gehorsam fordern können. Blinde Annahme und willenlosen Gehorsam kennt kein guter Katholik.

γ) Die Prüfung aber kann nicht schwer seyn, da die Quellen, aus welchen auch der hl. Vater seine Belehrungen und Anordnungen schöpft, in der hl. Schrift, Tradition und dem wohlbegründeten Herkommen offen darliegen, derselbe auch vor aller Welt das Versprechen ablegt, nach jenen sein Amt zu verwalten. Auch die Interpretation bringt den einzelnen Gläubigen nicht in eine das eigene Forschen und Wählen vernichtende Abhängigkeit von dem Pabste, da dieser sich nicht weniger an die Auslegung der Kirche und der hl. Väter bindet, als jeder Gläubige seine individuelle Auffassung den Entscheidungen jener und der Uebereinstimmung dieser conformiren muß.

δ) Endlich da der Christ auch die weltliche Obrigkeit als von Gott angeordnet weiß, und da er in den Aussprüchen seines Gewissens die Stimme Gottes anerkennt: so versteht sich's bei ihm von selbst, daß seine Unterordnung unter das Oberhaupt der Kirche ihn in der Erfüllung seiner Unterthanenpflichten nicht hindern, noch überhaupt sein Gewissen irgendwie beschweren kann. Und wäre es denkbar, daß ein Oberhirte von dem Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit

befreien und über die Aussprüche des Gewissens hinwegheben wollte: der Katholik müßte widersprechen, und gegen den Oberhirten das Recht sich vindiciren, ein getreuer Staatsbürger und gewissenhafter Mann zu seyn [1]).

Damit ist aber dargethan, daß Selbstgefühl und Selbstständigkeit, Freisinnigkeit, liberale und loyale Grundsätze, überhaupt sittliche Ehrenhaftigkeit von dem Charakter eines guten Katholiken untrennbar sind; fremd ist ihm nur jene Unbändigkeit, die nirgendher Gesetz und Regel annehmen will; jene Aufklärerei, die der Lehren des Glaubens spottet und die Gnaden Jesu Christi verachtet; jener Egoismus, welcher sich nur Rechte und Vortheile zuspricht, von correlaten Pflichten und Leistungen aber nichts wissen will; jene Servilität, welche die Allmacht irgend einer Obrigkeit predigt, oder auch jene, die vor den Machthabern auf dem einen Gebiet kriecht, während sie jene des andern höhnt; jene feige Händelstifterei, welche diejenigen als Rebellen verschreit, die aus der Ueberzeugung kein Hehl machen, daß sie nicht weniger vom Staate verlangen, ihre Religionsfreiheit zu ehren, als von der Kirche, daß sie ihren Pflichten gegen die bürgerliche Gesellschaft die religiöse Sanction verleihe.

---

1) „Sicut licet resistere Pontifici invadenti corpus, ita licet resistere invadenti animas vel turbanti Rempublicam et multo magis si Ecclesiam destruere niteretur: licet, inquam, ei resistere, non faciendo, quod jubet, et impediendo, ne exequatur voluntatem suam. Bellarminus (hier ein gewiß vollgültiger Zeuge!) controvers. T. I. de rom. Pontif. l. II. cp. 29. ed. Col. p. 181. C.

II.

Die allgemeine Kirche und die besonderen Kirchen.

Es bildet aber die um ihren sichtbaren Oberhirten, den Bischof von Rom, versammelte Christenheit nicht eine ungeschiedene Menge, so daß die Einzelnen keine kirchliche Beziehung zu einander hätten, als die durch den gemeinsamen Zusammenhang mit dem allgemeinen Vorsteher vermittelte. Vielmehr wiederholt sich die Form des ganzen Körpers der Christenheit, wie es zu einem Organismus gehört, innerhalb der allgemeinen Kirche selbst, indem sie sich in so viele einzelne Kreise mit eigenen Centren abgliedert, als eigenthümliche Lebenskräfte, Lebensrichtungen und Lebensbedürfnisse eine gewisse Zahl der Gläubigen von der Gesammtheit unterscheidet, und unter sich auf besondere Weise einigt.

Das Volk Gottes im A. B. schon wurde nach den durch seine Abstammung von den Söhnen Jakobs begründeten Eigenthümlichkeiten in die zwölf Stämme abgetheilt. Und der Stifter der Kirche erkannte auch in seinem Reiche der Besonderheit ihr Recht zu, indem er die Gesammtheit der Gläubigen nach dem aus jenen Verhältnissen entnommenen Ausdrucke das Volk der zwölf Stämme nannte (Matth. 19, 28.), eine Bezeichnung, in welcher ihm auch die Apostel gefolgt sind (Jacob. 1, 1.). Was aber die Hauptsache ist, der Herr verordnete auch für jeden besonderen Kreis der Gläubigen einen eigenen Vorsteher, indem er zwölf Apostel ernannte, nach der Zahl der zwölf Stämme Israels, und, nachdem er dem Petrus zuerst den Beruf und die Macht

übertragen hatte, Lehrer, Priester und Regent der ganzen Kirche zu seyn, sämmtlichen Zwölfen den Auftrag gab, zu lehren, zu taufen und zu regieren, (Matth. 18, 18. 28, 19. 20. Joh. 20, 21. 23.) und als die Gemeinde auch durch den Zufluß der Heiden vermehrt wurde, für diese in der Person des Paulus einen weiteren Apostel berief (Act. 9.).

Auch diese Lebensform trat gleich Anfangs als eine wesentliche in das Bewußtseyn der Gläubigen, der Vorsteher wie der Untergebenen, ein; denn nach dem Austritte des Judas war die Gemeinde alsbald besorgt, daß seine Stelle durch einen Anderen ersetzt würde (Act. 1, 15—26.); vom ersten Pfingstfeste an erhoben sich mit Petrus auch die übrigen Apostel als Anwälte der Gläubigen (Act. 1, 14. 4. 19.); wie Petrus, so galten auch die anderen Apostel als Säulen der Kirche (Gal. 2, 9.); sie erkennen den besonderen Beruf der Einen aus ihnen für die Juden, der Anderen für die Heiden (Gal. 2, 6—9.); sie setzen den Gemeinden je in einzelnen Städten, Gegenden und Provinzen eigene Bischöfe mit der Ermächtigung ihrerseits ein Gleiches nach Umständen und Bedürfnissen zu thun (1 Tim. 1, 3. 3, 1 ff. 2 Tim. 2, 2. Tit. 1, 5 ff.). — Demgemäß ist das Verhältniß der allgemeinen Kirche zu den besonderen Kirchen nach katholischer Anschauung folgendes:

Der Stifter und das ewige Oberhaupt der Kirche, Jesus Christus, ist nur Einer, und vor Ihm, Ihm dem Alleinigen, beugen sich alle Kniee der Gläubigen. Wie Er ist der Mensch und Menschensohn im absoluten Sinne, so sind auch alle Gläubigen ohne Unterschied der Nation, des Standes und der sonstigen Verhältnisse Ihm unmittelbar un-

terthan und geeinigt, weil sowohl ihr Gemeinsames, als ihr Eigenthümliches in Ihm seine Ruhe und Währung findet; in Jesu Christo ist nicht „Heide noch Jude, nicht Beschneidung noch Vorhaut, nicht Barbar, Scythe, Knecht, Freier" (Col. 3, 11.).

Als der Herr von der Erde schied, setzte er an seiner Stelle die Gesammtheit der Apostel und ihrer Nachfolger in das Hirtenamt ein: „Wie mich der Vater gesendet hat, sende ich euch" (Joh. 20, 21.). Die von ihm angeordneten menschlichen Träger des Hirtenamtes theilen sich in sein Verhältniß zur Gemeinde also, daß der Eine das Verhältniß Jesu Christi zur allgemeinen Kirche, die Uebrigen aber das zu den besonderen Kreisen der Gläubigen darstellen. Jener Eine ist Petrus und seine Nachfolger zu Rom, diese sind die übrigen Apostel und ihre Nachfolger, die Bischöfe. Doch hat sich auch in dieser Vertheilung die Vereinigung des allgemeinen und des besonderen Hirtenamtes in Christo insoferne nachbildlich erhalten, als Petrus der Hirte aller Schafe auch einen besonderen Wirkungskreis hat, in Jerusalem, in Antiochia und zuletzt in Rom, und Paulus, der zunächst an die Heiden gewiesen ist, sich doch auch den Juden als Schuldner weiß. — Doch aber ist sowohl das allgemeine, als das besondere Hirtenamt so fest in der Kirche unterschieden, und dieser Unterschied so gewahrt, daß Jesus Christus selbst sowohl dem Petrus den Primat, als allen einzelnen Aposteln den Episkopat unmittelbar übertragen hat, so daß zwar diese an jenen gewiesen sind, und Petrus hinwiederum an die Gemeinschaft mit den übrigen Aposteln, aber weder diese

ſagen können, daß das Oberhirtenamt aus ihnen hervorgegangen ſey, noch der h. Petrus die übrigen Apoſtel etwa als ſeine Geſchäftsträger, ſtatt als ſeine Mitbiſchöfe hätte behandeln dürfen.

Die Beweiſe dafür, daß von den Apoſteln an das Verhältniß des Geſammtepiſkopats zu Chriſtus, und des Primats zu den biſchöflichen Gewalten nach der ebenbezeichneten Weiſe von der Chriſtenheit beurtheilt wurde, liegen nicht fern. Wie der h. Ignatius den Biſchof für den Stellvertreter Jeſu Chriſti erklärt [1]), ſo bezeichnet Cyprian den Geſammtepiſkopat als den Erben der in der Kirche vorhandenen Vollmachten [2]) und Pflichten [3]). Und der Nämliche, wie er die Kirche und den Biſchof von Rom für den Mittelpunct und das Haupt der ganzen Kirche erklärt [4]),

---

1) ad Trall ep. III. *πάντες ἐντρεπέσθωσαν . . . τὸν ἐπίσκοπον, ὡς Ἰησοῦν Χριστὸν ὄντα υἱὸν τοῦ πατρός.* (nach dem hergeſtellten Texte.) — ad Smyrn. cp. VIII. *Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*

2) Ep. 76. cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus, episcoporum multorum concordi numerositate diffusus.

3) Inter ep. Cypr. 36. Omnes enim nos decet pro corpore totius ecclesiae, cujus per varias provincias membra digesta sunt, excubare.

4) Oben S. 8. vgl. de unit. ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem, sua auctoritate disposuit.

spricht die solidarische Theilnahme jedes einzelnen Bischofs an dem Einen Episkopate sehr bestimmt aus [1]), und widersetzt sich aufs Kräftigste jedem derartigen Uebergewichte irgend eines Bischofs, wodurch die Würde und die Rechte der übrigen verdunkelt und verletzt würden [2]). Doch ein solches Uebergewicht sprach der römische Bischof auch nicht an, wie denn Gregor M. den in jenem Sinne genommenen Titel „Allgemeiner Bischof" aufs Nachdrücklichste ablehnte [3]), und Leo M. die Ordnung der Hierarchie und das Verhältniß der kirchlichen Gewalten genau nach obigen Anschauungen schildert [4]). Bekannt ist es, daß

---

1) De unit. Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur.

2) In concil. Carth. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium; tamque judicari ab alio non potest, quam nec ipse potest judicare.

3) Ep. ad Eulog. et Anast. Opp. ed. B. B. T. II. 771. Si unus Patriarcha universalis dicitur, Patriarcharum nomen ceteris derogatur. Vgl. ad Joann. episc. l. l. p. 743. Si sibi in Pontificatus gradu gloriam singularitatis arriperet, hanc omnibus fratribus denegasse videretur. Ganz besonders l. VII. ep. 70. l. IX. ep. 22.

4) Ep. 84. Sacerdotum etsi dignitas non sit communis, est tamen ordo generalis. Quoniam et inter beatissimos Apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis; et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est, ut caeteris prae-

auch die Väter der Synode von Trient des Ursprungs, der Würde und Macht des bischöflichen Amtes sich sehr klar bewußt waren [1]), und sich mit aller Freimüthigkeit darüber aussprachen [2]).

Wie wird sich den hinsichtlich des Verhäleniſſes der allgemeinen Kirche zu den besonderen, und umgekehrt, aufgestellten und nachgewiesenen Grundsätzen gemäß der einzelne katholische Christ betrachten und verhalten?

Es ist klar, daß jedes Mitglied der katholischen Christenheit gleichzeitig der allgemeinen Kirche und einer besonderen angehört. Demgemäß wird er 1) seine Gemeinschaft mit dem Pabste und die mit dem Bischof seiner Diöcese für gleich wesentlich halten. Alles Leben des Individuums besteht nur in dem Zusammentreffen der allgemeinen und der beson-

---

emineret. De qua forma Episcoporum quoque est orta distinctio, et magna dispositione provisum est, ne omnes omnia sibi vindicarent.

1) Sess. XXIII. de Sacram. ord. cp. IV.: Synodus declarat ..., Episcopos, qui in Apostolorum locum succesſerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere, et positos a Spiritu s. regere ecclesiam Dei.

2) Pallav. hist. C. T. l. XVIII., nach der Uebersetzung von Klitsche, 6. Bd. S. 222 ff. Stark genug drückt sich auch Bellarmin (l. c. l. I. cp. 3. p. 152.) aus: Episcoporum, qui veri principes et pastores, non vicarii Pontificis maximi sunt.

deren Lebensbedingungen; mit dem religiösen Leben ist es nicht anders. Der göttliche Geist theilt sich allen Christen als die Eine heilige Kraft mit, aber jedem Christen so, wie es seine Anlagen und Verhältnisse erfordern; und dem entsprechend nimmt auch die allgemeine Kirche Jeden in seiner besonderen durch Natur, Geschichte und Räumlichkeit gegebenen Bestimmtheit auf; umgekehrt kann auch Keiner einer besonderen kirchlichen Provinz oder Diöcese angehören, ohne der allgemeinen Kirche geeinigt zu seyn. Nicht als Menschen schlechthin, sondern als Perser, Meder, Elamiter, Römer, Araber u. s. f. hören sie am Tage des h. Geistes das Evangelium; aber sie hören nicht ein medisches, persisches, römisches, sondern das Eine Evangelium von Jesus Christus. Und als Petrus sich erhebt, um in Mitten der aus allen Nationen Versammelten die neue Kirche auszurufen, da stehen auch die übrigen Apostel mit ihm auf (Act. 2.).

2) Erkennt aber der Katholik die gleiche Nothwendigkeit seiner Verbindung sowohl mit dem Oberhaupt und Mittelpunct der Christenheit, als mit dem ihm vorgesetzten Bischofe, so muß er verlangen, daß die für das Wohl der Gläubigen sowohl dem Pabste, als dem einzelnen Bischofe gegebenen Vollmachten so ausgeübt werden, daß weder jener in der Oberaufsicht, Beurtheilung und Genehmigung der Diöcesanverwaltung, noch dieser in der freien Bewegung innerhalb der ihm durch göttliche Einsetzung und durch die eigenthümlichen Bedürfnisse seines Sprengels überwiesenen Befugnisse gehindert sey. Von dem Augenblicke an, wo die

Katholiken irgend einer Diöceſe inne werden, (und es kann ihnen nie verborgen bleiben,) daß ihre Gemeinſchaft mit der römiſchen Kirche gehemmt, daß in der Verbindung ihres Hirten mit dem Oberhirten eine Störung eingetreten ſey, oder gar daß dieſer, die heilige Schrift, die Beſchlüſſe der allgemeinen Kirche, die Kanones in der Hand, Abweichungen ihres Diöceſanlehens von der geheiligten Regel des Glaubens und der Sitte aufweiſe und mißbillige, von dieſem Augenblicke an bemächtigt ſich ihrer die Mißſtimmung, welche nicht ausbleiben kann, wo weſentliche Lebensfunctionen unterdrückt ſind, oder eine krankhafte Geſtaltung annehmen, eine Mißſtimmung, die in den ſchlimmeren Fällen ſich bis zu der Angſt ſteigert, es möchte der Stern ihres kirchlichen Lebens losgeriſſen von ſeiner Centralſonne eine falſche Wanderſchaft führen und endlich in eine Bahn verſchlagen werden, auf welcher ſein Licht erlöſchen müßte. Auf der anderen Seite iſt ihnen Umfang, Inhalt und Bedeutung der ihrem Biſchofe einwohnenden Ermächtigung ſo wohl bekannt, des Rechtes in der Einheit mit der allgemeinen Kirche ein ihrer beſondern Geſchichte und ihren particularen Bedürfniſſen entſprechendes eigenthümliches Leben zu führen, ſind ſie ſich ſo klar bewußt, daß ſie mit Ruhe und Feſtigkeit zur Seite ihres Biſchofes ſtehen, wenn er nicht duldet, daß die oberhirtliche Sorgfalt ihm weſentliche Geſchäfte abnehme, und daß ſie ſich mit allem Nachdrucke für ihr eigenthümliches Leben wehren, wenn es in Gefahr iſt, durch die von dem Mittelpuncte ausſtrömende Wärme erſtickt zu werden.

Der Katholik iſt ſonach päbſtlich und biſchöflich, römiſch

und deutsch zugleich gesinnt; das rechte Maaß, die richtige Zusammensetzung und der Einklang seiner Obedienz gegen den Pabst und den Bischof, seiner Liebe zur Gesammtkirche und zu seinem kirchlichen Vaterlande bilden seine katholisch-kirchliche Gesinnung. Hiebei kann und soll es nicht fehlen, daß nicht bei dem einen Individuum der Sinn und Trieb für das Allgemeine, bei dem anderen der für das Besondere, bei dem einen das Streben nach dem Mittelpunct, bei dem anderen der nach der Peripherie den Exponenten seines kirchlichen Lebens bildet. Es wird diese Verschiedenheit in der Gesammtzahl der Katholiken eines Sprengels sich wiederholen; ja zu verschiedenen Zeiten wird in derselben Diöcese das Streben nach Bewahrung und Befestigung der Einheit oder die Behauptung des kirchlichen Besonderlebens vorherrschen. Wer die katholische Kirche in ihrem Organismus erfaßt hat, und ihr das Recht zu seyn und zu gedeihen nicht absprechen, noch verkümmern will, wird solche Erscheinungen natürlich und heilsam finden. Wer sie dagegen nicht begreift, noch in ihren Rechten und Mitgliedern achtet, dennoch aber von ihr sprechen oder schreiben will, der wird den guten Katholiken bald als einen Päbstler, bald als einen Episkopalen, bald als einen Römling, bald als einen Deutschthümler fälschlich denunciiren. Das sind aber Namen, welche nicht den Kirchlichgesinnten angehängt, sondern den Factiosen reservirt bleiben sollen. Päbstler nämlich kann man jene nennen, welche dem Pabste eine solche Ausdehnung seiner Thätigkeit zumuthen, bei welcher die bischöfliche Würde und Amtsführung nicht bestehen kann; Episkopalen jene, die ein anderes kirchliches Oberhaupt, als ihren

Bischof nicht anerkennen, oder es gut heißen, daß sich der letztere unabhängiger mache, als göttliches und menschliches Recht gestattet; Römlinge jene, welche die edeln Eigenthümlichkeiten der Nation gegen die Besonderheiten des römischen Landes und Volkes nicht wollen aufkommen lassen; Deutschthümler endlich jene, die Gebräuche und Sitten, welche nun einmal in deutschen Landen waren, oder sind, nicht aufgeben wollen, obwohl sie im Widerspruch mit Lehre und Brauch der allgemeinen Kirche stehen.

3) Die Art und Weise, wie zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Diöcese sowohl der Pabst die Rechte und Pflichten des Primats, als der Bischof die des Diœcesanus ausübt, und sonach die auf die Pastoration des Sprengels gerichteten päbstlichen und bischöflichen Thätigkeiten sich gegenseitig begränzen und bestimmen, ist nicht lediglich aus der Theorie des Primats und Episkopats, und aus der normalen Verwaltung beider zu beurtheilen. Vielmehr hat nach dem Bedürfnisse und unter der Begünstigung zeitlicher, örtlicher und persönlicher Verhältnisse theils der Träger des Primats Functionen übernommen, deren sich der Episkopat begeben hat, theils der letztere Thätigkeiten für sich ausgeübt, zu denen nach dem Begriffe des Primats die Mitwirkung des Oberhauptes der Kirche eintreten würde. Das Beharren jener gebieterischen oder unterstützenden Verhältnisse hat diese Functionen und Thätigkeiten zu einem Herkommen gemacht, Gewohnheit und Verträge ihnen den Charakter von Gesetzen verliehen. So sind die sogenannten historischen oder erworbenen Rechte des Pabstes und der römischen Kirche, auf der andern Seite die Privilegien

der bischöflichen Stühle, und die Freiheiten der Landeskirchen entstanden [1]).

Wie ist über jene und diese nach katholischen Principien zu urtheilen? Die wesentlichen Rechte und Pflichten des Primats sowohl, als des Episkopats sind so sehr

---

1) Letzteren das Wort zu sprechen bedarf es in unseren Tagen nicht; dagegen ist es belehrend zu lesen, wie sich ein eifriger Vertheidiger der sogen. Freiheiten der deutschen Kirche über die Ursachen der Vermehrung der päbstlichen Rechte ausspricht: Causae ampliatae potestatis pontificiae erant ipsa spectabilis dignitas Primatus Pontificii, frequentiores consultationes, relationes, provocationes, et appellationes ad Sedem Pontificiam factae, praesidentia Pontificia in conciliis, cessatio Synodorum provincialium, aliqualis in tuendis suis juribus negligentia, et spontanea submissio Metropolitarum, et insufficientia illorum ad componendos motus et turbines ad hunc apicem supremae jurisdictionis evexit Pontifices. Ultimato denique causa principalis refundenda est in singularem Dei providentiam bono suae ecclesiae mirabiliter consulentis, quam ipse etiam Claudius Fleury (einer der entschiedensten Gallicaner!) in hac ipsa mirabili dispositione adorare non dubitat. In eo existimamus quosdam D. D. Catholicos esse injuriosos in Sedem Apostolicam, quod Pontificum ordinationes in pessimam interpretentur partem, quasi vero haec omnia et singula studiose fuerint excogitata et fraudulenter in ordine ad stabiliendam firmandamque Monarchiam Pontificiam, ac supprimendam authoritatem Metropolitarum et Ordinariorum ordinata. Zallwein, princ. Jur. Eccl. T. I. p. 716 f.

Existenz-Bedingungen des katholischen Glaubens und Lebens selber, daß der Katholik weder einem Eingriffe des Pabstes in die Hirtenthätigkeit seines Bischofs, noch einer Verfügung des letzteren, wodurch allgemeine Glaubenslehren alterirt oder allgemeine Kirchengesetze umgangen würden, Rechtmäßigkeit zugestehen kann, gleichviel ob der Mißbrauch alt oder neu seyn, stillschweigend, oder durch Conventionen sich eingeschlichen haben möge. Hier ist der Ort, wo der Katholik freimüthig gegen verderbliche Maßregeln unerschrockene Opposition bildet — aber natürlich Opposition gegen das Unrecht des nahen Kirchenoberen nicht weniger, als gegen das des entfernten. — Die meisten aber der historisch entstandenen und gesetzlich gewordenen Rechte oder Freiheiten der Kirche unterdrücken Glauben und Sitte der Kirche nicht, aber nach dem Unterschiede der gegenwärtigen Verhältnisse von jenen, in welchen sie entstanden sind, stehen sie doch mehr oder weniger der Entfaltung und dem Gedeihen bald des Gemeinlebens, bald dem Flor der Particular-Kirchen im Wege. Der Katholik muß in jedem solchen Falle ihre Beseitigung wünschen, und kann daher niemals mit jenen Stabilitärsmännern gemeinsame Sache machen, welche an einem Rechte, weil es nun einmal erworben ist, festhalten, ob es auch in den veränderten Verhältnissen klares Unrecht geworden ist. Allein er ehret jedes wohl erworbene Recht, ob es auch drückend wirke, und das Verlangen seiner Beseitigung wohlbegründet sey; darum hütet er sich wohl, das Uebel durch ein Mittel entfernen zu wollen, das schlimmer, als es selber ist, nämlich durch ei-

genmächtige Abwerfung der Last und durch Verletzung geheiligter Verträge. Umwälzung rechtsbeständiger Verhältnisse ist ihm auch auf dem Boden historischen Rechtes ein Greuel. — Die Männer des kirchlichen Fortschritts werfen hartnäckiges Festhalten an Hergebrachtem den Vertheidigern der Gerechtsame des römischen Hofes vor, welche sie Curialisten nennen; es leuchtet ein, daß diese jenen, sobald sie ihren Bischöfen den Rath geben, hergebrachte Verbindlichkeiten einfach zu ignoriren und sich Handlungen zu erlauben, die gegen das bestehende Recht laufen, den Namen von Revolutionären geben könnten. Die Wahrheit aber ist, daß weder die aufgeklärten Verehrer des Primats gegen geordneten Fortschritt, noch die aufrichtigen Episkopalen für Verletzung des Rechtes sind; die Faction aber der Curialisten, wie der Episkopalen, benimmt sich bald stabil, bald revolutionär, je nachdem das Parteiinteresse das Festhalten an dem bestehenden Mißbrauch, oder den Kampf wider das gute Recht erheischt.

III.

Der Bischof und seine Diöcesanen.

Innerhalb jedes besonderen Kreises von Christen ist nach göttlicher Anordnung und durch göttliche Einsetzung der Bischof, wie der Mittelpunct des Glaubens und der Liebe, so der Lehrer, Priester und Lenker der Gläubigen; ja diese bilden erst durch ihre Versammlung um ihn eine Kirche [1]),

1) Cypr. ep. 69. Ecclesia est plebs sacerdoti adunata, et

indem nämlich Er an Chriſti Stelle der ſichtbare Vater und Mittler der Gläubigen iſt [1]). Es haben ſonach alle Diöceſanen das Wort des Heils von ihm zu hören, die hl. Sacramente von ihm zu empfangen, und nach ſeinen Vorſchriften ihre religiös-kirchlichen Handlungen einzurichten; ohne ſein Vorwiſſen, Geſtatten oder Verfügen darf Nichts, was die Seelenleitung und das kirchliche Leben der Gläubigen betrifft, geſchehen [2]).

Es iſt demzufolge dem Katholiken weſentlich, daß er dem rechtmäßigen Vorſteher ſeiner Diöceſe in allen kirchlichen Dingen Ehrfurcht, Vertrauen und Folgſamkeit erweiſe. Die Verachtung der biſchöflichen Würde, das Abweichen von dem Lehrbegriff, an welchen der Biſchof die Gläubigen alle, gelehrte wie ungelehrte, Laien wie Geiſtliche, bindet, die Vernachläßigung ſeiner Vorſchriften, die Auflehnung wider ſeine Anordnungen, das Aufſpreizen der auf ihr ſubjectives Wiſſen Eingebildeten, das argliſtige Vermeiden ſeiner Beaufſichtigung u. dergl. ſind Erſcheinungen eines unchriſtlichen Libertinismus, welcher bei dem Zuſammentreffen beklagenswerther Umſtände ſein Haupt erhebt, und an welchem ſich die Unkirchlichen ergötzen, der aber mit katholiſchen Augen angeſehen für nichts anderes gehalten werden kann, als

---

pastori suo grex adhaerens. Ibid. Scire debes episcopum in ecclesia et ecclesiam in episcopo.

1) Cp. 67. Sacerdos vice Christi vere fungitur.

2) Ignat. ad Philad. c. 7. *Χωρὶς ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε.* — Ad Smyrn. *ὁ λάθρα τοῦ ἐπισκόπου τὶ πράσσων, τῷ διαβόλῳ λατρεύει.*

für Unwissenheit, für Rohheit, für Dünkel, für Unredlichkeit, kurz für den Todfeind alles katholischen Lebens.

Eben so wesentlich aber kommen dem Katholiken als Mitglied einer Diöcesangemeinde auch Rechte zu, deren er sich nicht begeben kann. Zu diesen ist vor Allen zu zählen,

1) daß die Anforderungen, welche die Gemeinde an ihn stellt, und die Disciplin, welche ihm der Bischof auferlegt, die Erfüllung seiner sonstigen Pflichten, insbesondere jener gegen die bürgerliche Gesellschaft, nicht im Wege stehen dürfen. Dieß zu verlangen berechtigt ihn die von dem Herrn selbst an alle seine Anhänger ergehende Aufforderung, zu geben „dem Kaiser, was des Kaisers ist" (Matth. 22, 21.), und die Aussprüche der Vorgänger der Bischöfe, daß jede Seele den obrigkeitlichen Gewalten sich zu unterwerfen habe, weil jede Gewalt von Gott stamme, und die damit Bekleideten von Gott angeordnet seyen (Röm. 13, 1. Tit. 3, 1.), und daß es Gottes Wille sey, dem Regenten und seinen Stellvertretern in Handhabung des Rechts zu gehorchen (1 Petr. 2, 13—15.).

2) Ein zweites Recht spricht den Gläubigen der Wortlaut des Auftrags Jesu Christi an seine Apostel zu „lehret sie Alles halten, was ich euch aufgetragen habe," (Matth. 28, 20.), was seine Apostel so verstanden haben, daß sie nicht sich selbst, sondern Jesum den Gekreuzigten zu verkünden hätten (1 Cor. 2, 2. 2 Cor. 2, 17.), und daß sie nichts vermöchten wider die Wahrheit, sondern nur für sie (2 Cor. 13, 8.). Hierdurch ist jedem Gläubigen das Recht

gesichert, die Belehrungen und Vorschriften seines Bischofs mit der heil. Schrift, der Erblehre und den Kanonen zu vergleichen. Wie anders? Er kann sein Heil nur durch wohlbegründeten Glauben und freudigen Gehorsam wirken, und muß also jeden Zweifel mit derselben Freimüthigkeit vor seinem Bischofe aussprechen dürfen, wie dieses z. B. die Christen von Thessalonich und Korinth vor dem hl. Paulus thaten; ja auch Vorstellungen wird er sich erlauben, wenn er eine Abweichung seiner geistlichen Behörde von der unverrückbaren Norm katholischer Lehre und Sitte wahrzunehmen glaubt, und er wird nicht fürchten dürfen, „einfach zum Gehorsam" verwiesen zu werden, da es selbst Petrus geschehen ließ, daß er getadelt wurde, als er nicht nach der Wahrheit des Evangeliums den geraden Weg wandelte (Gal. 2, 11 ff.) [1]).

3) Weiter hat der Herr der Kirche zu seinen Aposteln und in ihnen zu den Bischöfen aller Zeiten gesprochen: Ihr wisset, daß die Fürsten der Völker durch Zwang sie beherrschen, und die Großen Gewalt gegen sie brauchen; nicht so darf es bei euch seyn! sondern wer groß seyn will bei euch, der muß euer Diener seyn; und

1) Cypr. ep. 71. Nam nec Petrus, quem primus dominus elegit, ... vindicavit sibi aliquid insolenter, aut arroganter assumpsit, ut diceret, se Primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere. Nec despexit Paulum ... documentum scilicet nobis et concordiae et patientiae tribuens.

wer ein Erster seyn will bei euch, muß euer Knecht seyn.“ (Matth. 20, 25—27.) Das haben wir uns wohl gemerkt; darum fragen wir bei jeder bischöflichen Verfügung, ob ein Bedürfniß der Gläubigen sie hervorgerufen, ob das Bedürfniß mit der gehörigen Umsicht erforscht, ob über die Abhülfe reiflich genug berathschlagt, ob die Mittel zur Befriedigung aus dem durch göttliche Anordnung vorhandenen Schatze heiliger Unterweisungen und Bräuche geschöpft, ob nicht etwa die Wünsche einer Klasse nur, z. B. der sogenannten gebildeten, sondern auch die religiösen Denk- und Uebungsweisen des gemeinen Volkes berücksichtigt worden seyen. Ist dieses wirklich der Fall, so wird die bischöfliche Anordnung der Empfehlung gar nicht bedürfen, die Gemeinde wird sie als eine Wohlthat begrüßen, welche ihr der Herr der Kirche durch ihren Bischof erweiset, als einen Dienst, womit dieser bethätigt, daß Niemand leidet, ohne daß er mitleide, Niemand geärgert wird, ohne daß er brennenden Schmerz empfinde,“ (2 Cor. 11, 29.).

Im entgegengesetzten Falle ist die Maßregel immer noch durchzusetzen. Es hat zu jeder Zeit in der Diöcese eine Anzahl passiver Gemüther, die auch im Kirchlichen geschehen lassen, was da geschehen mag, bei ihnen findet sie natürlich keinen Widerstand; ein Theil der besorglicheren Seelen ist durch Vorstellungen zu beschwichtigen; Manche, die mit der Rede herausgehen, werden durch kluge Gegenargumente gefangen; den hiemit noch nicht zur Ruhe Gebrachten endlich stellt man das brachium saeculare in Aussicht, während mittlerweile um den Erlaß ein Häuflein kirchlicher Absolutisten sich sammelt, welche ein „Epis-

copus locutus est, causa finita est" Jedem entgegenrufen, der sein Bedenken laut werden läßt. — So werden die Hindernisse bezwungen, und die Verordnung schafft sich Eingang durch Gewalt! Aber es stehet das Wort des Herrn: Die Fürsten der Völker herrschen durch Zwang und die Großen üben Gewalt; bei euch aber soll es nicht so seyn. Im Lichte dieser Schriftstelle ist eine solche Maßregel bei allem äußeren Erfolge nichts anderes, als eine Ordonnanz oder ein Patent, d. h. eine Verwaltungsform, deren Unverträglichkeit mit der Natur und Verfassung unserer Kirche längst, und zwar von einem großen Bischofe, ausgesprochen worden ist [1]).

4) Endlich sind die Gläubigen durch den Herrn und seine Apostel angewiesen, sich in ihrem geistlichen Leben zu betrachten als eine Heerde, einen Weinberg, ein Ackerfeld Gottes, über welche die kirchlichen Vorsteher als Hirten und Bauleute gesetzt sind, Joh. 10, 1 ff. 21, 15 ff. Act. 20, 28. 1 Petr. 5, 2. — Matth. 20, 1 ff. 21, 33 ff. Joh. 15, 1 ff. — 1 Cor. 3, 9. Den Bischöfen steht es sonach ohne alle Widerrede zu, das geistliche Leben aller ihrer Angehörigen zu beaufsichtigen, zu pflegen und zu leiten namentlich für den Zweck, daß der Einzelne in der Gemeinschaft mit den Uebrigen beharre, diese auch im äußeren kirchlichen Leben kund gebe, und nichts sich erlaube, wodurch die Einheit mit der ganzen Diöcese gestört werde. Wer die

1) Gregor. M. epp. VIII. 30. Verbum jussionis peto a meo auditu removete, quia scio, quis sum, qui estis.

Gläubigen verleiten wollte, sich den für die Erhaltung und Förderung der inneren und äußeren kirchlichen Einheit berechneten Anweisungen und Vorschriften des Bischofs zu entziehen, würde den Vorwurf der Aufwiegelung und des Parteimachens mit Recht auf sich ziehen. — Aber auf der anderen Seite hat außer den gemeinsamen Beziehungen und Bedürfnissen jeder engere Kreis der Gläubigen innerhalb der Diöcese, ja jeder einzelne Gläubige, auch eine besonderen und individuellen Anlagen und Bedürfnisse im kirchlichen Leben, und damit das Recht, in der Entwickelung jener und der Befriedigung dieser von seinem Diöcesanvorstande kräftigen Beistand und Schutz zu verlangen. Der gute Hirte freut sich über die Manchfaltigkeit, die er in seiner Heerde gewahrt, und pflegt dieselbe mit umsichtiger Sorgfalt; der erfahrene Weinbergsmann gibt jedem Schosse Nahrung nach seiner Art; und der Herr des Ackers im Evangelium läßt nicht einmal das Unkraut ausraufen, so lange es nicht ohne den Waizen vertilgt werden kann. Hat man je eine Heerde gesehen, wo Schaf an Schaf gebunden war, damit keines einen anderen Tritt thäte, als die übrigen? oder einen Hirten, der alle seine Schafe über einen Kamm geschoren hätte? In welchem Weinberg schneidet man alle Schosse bis zur Kürze des niedrigsten, nur daß sie einander gleich seyen? Was wäre das für ein Landwirth, der die gesunden Aehren an einer guten Stelle ausraufte, damit der ganze Acker so licht werde, wie an den magersten Platten?

Wir meinen, es müsse in jeder Diöcese den einzelnen Gemeinden, und in jeder Gemeinde

den einzelnen Gläubigen für die Uebung und Pflege des besonderen und individuellen religiösen Lebens jede mit dem Worte Gottes, mit den Vorschriften der Kirche und den Bestimmungen des Staates verträgliche Freiheit belassen werden. Kein Katholik darf sich in den öffentlichen Acten der Frömmigkeit der Beaufsichtigung des Bischofs entziehen, denn es ist des Letzteren Pflicht und Recht, darüber zu wachen, daß das Gemeinleben durch Absonderungen nicht benachtheiligt werde. Aber, wo jener der Pflicht seiner Uebereinstimmung mit der allgemeinen und der Diöcesankirche Genüge geleistet hat, und wo besondere kirchliche Begebungen dem Geiste katholischen Kirchenlebens nicht zuwider sind: da verlangt er mit allem Rechte, denselben sich widmen zu können. Ja er kann und muß verlangen, daß sowohl bei der Feststellung, als bei der Handhabung der das kirchliche Leben betreffenden allgemeinen Verordnungen darauf Rücksicht genommen werde, daß religiöse Gedächtnisse, Uebungen, Verbrüderungen ꝛc., wie sie der einzelnen Gegend, oder Gemeinde, oder Familie durch Herkommen, Stiftungen, besonders wichtige Vorfälle, bedeutenden ascetischen Nutzen u. s. f. theuer geworden sind, oder aus guten und erlaubten Gründen aufkommen möchten, nicht unterdrückt oder unmöglich gemacht werden. Es ist dieß das Recht der Freiheit des Gottesdienstes, welches der Katholik auch seinem Bischof gegenüber in Anspruch nimmt, und welches nur mit dem größten Nachtheile verkümmert werden könnte. In welche schwierige Stellung müßte durch Verordnungen, welche das Recht freier kirchlicher Bewegung beeinträchtigten, z. B. der Curat-

Klerus kommen? Der Pfarrer ist ebenso das Organ des Bischofs für die Verwaltung der einzelnen Gemeinde, als der Vertreter aller und jedes Parochianen vor dem Bischofe: wo könnte er aber bei Conflicten der bezeichneten Art zugleich das bischöfliche Ansehen und die Rechte seiner Gemeinde wahren? zugleich seinem Bischofe gehorsam seyn, und sich das Vertrauen seiner Gemeinde ungeschmälert erhalten? Wäre es in solcher Lage zu verwundern, wenn Seelsorger, die bis dahin mit großem Segen in ihrer Gemeinde gewirkt hatten, mit einem Male sich diese ganz entfremdet fänden? wenn andere, verleitet durch den Ton und die Art, womit man wohl in bürgerlichen Verhältnissen ausreichen mag, des geistlichen Charakters ihres Berufes vergäßen, und aus der hehren Stellung von Seelenhirten, die die Schrift Engel der Gemeinde nennt, auf die Stufe von Amts- und Rent-Schreibern, von Schul- und Stock-Meistern herabsänken? wenn Geistliche zarten Gewissens in ein Labyrinth von Zweifeln sich verwickelt sähen, in welchem sie die Ruhe und Freude ihres Lebens verlören? wenn endlich die Corruption sich derjenigen bemächtigte, welche das Salz der Erde seyn sollen, und der Seelsorger auf der Kanzel oder am Altare nicht vor Amtsbrüdern sicher wäre, die an der geheiligten Stätte Stoff zu Denunciationen suchten? — Gott behüte unsere Diöcesen vor kirchlichen Demagogen, die das Volk von der Obedienz gegen seinen Bischof losreißen wollen! Gott behüte aber auch unsere Bischöfe vor jenen Curtisanen, die gewiß am wenigsten geeignet sind, die Kluft zwischen den Hirten der Christenheit und den Herzen ihrer Gläubigen auszufüllen, welche sie zuerst durch ihr

Verschweigen der wahren Wünsche und der Bedürfnisse des Volks, und dann durch ihr serviles Beifalljauchzen zu unerspießlichen Maßregeln herbeiführen müßten!

IV.

Der Katholik als Unterthan.

Wir hätten, nachdem wir wiederholt die Entschiedenheit bezeichnet haben, womit sich der Katholik um Gottes und des Gewissens willen gegen jede Beeinträchtigung seines richtigen Verhältnisses zur weltlichen Obrigkeit erklären muß, nicht nöthig noch näher anzugeben, wie der Katholik mit seiner kirchlichen Gesinnung die aufrichtigste Unterthänigkeit gegen die Staatsgewalt vereinigt, wenn man nicht gerade in unseren Tagen so häufig dem Bestreben begegnete, in dem Charakter des entschiedenen und eifrigen Katholiken Hindernisse der vollen Anhänglichkeit an das politische Vaterland und seine Institutionen aufzusuchen und anzugeben. Darum, und weil es zur Vollendung des Bildes zu gehören scheint, auch der Unumwundenheit entspricht, womit wir bisher gesprochen, wollen wir noch kurz angeben, was der Katholik als Staatsbürger *schuldig* zu seyn weiß, was er aber als solcher auch *verlangen zu dürfen* glaubt; wobei wir übrigens nur an die Katholiken jener Länder denken, in denen die katholische Religion und Kirche rechtskräftige Anerkennung ihres Bestandes und Gedeihens gefunden hat.

1) Für's Erste nun anerkennt der Katholik ohne allen Vorbehalt das Recht und die Pflicht der Staatsgewalt die

bürgerliche Ordnung gegen jede Verletzung durch religiöse oder kirchliche Handlungen zu schützen; auf der anderen Seite aber setzt er voraus, daß in einem Staate, der das katholische Princip in sich aufgenommen hat, keine Handlung, welche der Lehre und Sitte seiner Kirche entspricht oder ausdrücklich von ihr gefordert wird, gegen ein politisches Gesetz verstoßen könne. Denn wie die Kirche durch ihren Eintrit in den Staat die Verfassung desselben als mit ihrem Wesen und ihren Ansprüchen verträglich erklärt, so offenbar liegt in der Anerkennung einer Kirche das Zeugniß des Staates, daß keine von ihr gebotene oder erlaubte Handlung seinen Gesetzen zuwider sey.

Doch — wir sind nicht so unbillig zu verlangen, daß ein Staat mit der Aufnahme der katholischen Kirche plötzlich auch alle seine Einrichtungen bis in ihre einzelnsten Theile hinab schon so gestaltet habe, daß keinerlei Beengung, Störung oder Verletzung des Lebens nach katholischen Grundsätzen und Sitten stattfinden könne. Nur Das erwarten wir, daß bei der Abänderung und Fortbildnug der Staatseinrichtungen besonders auch die möglichst freie Bewegung des katholisch-kirchlichen Lebens bezweckt werde.

Sollte aber eine bestehende Vorschrift nicht nur mit dem Staatsgrundgesetze der Religionsfreiheit unvereinbar seyn, sondern von dem Katholiken nur beobachtet werden können mit Verletzung offenbarer Religionspflichten, so trit für diesen der Collisionsfall zwischen göttlicher und menschlicher Anforderung ein, wo dann die Entscheidung nicht zweifelhaft seyn kann. In Zeitpuncten, wo solche Uebelstände praktisch werden, und in die Gewissensruhe und das Vertrauen eines

Theils der Staatsangehörigen störend eingreifen, wird man unter Denen, welche durch Stellung und Beruf verpflichtet sind, von dem Anliegen Kunde zu geben, damit die Weisheit der Regierung ihm abhelfe, zweierlei Verhalten wahrnehmen können. Die Einen werden, um den Lenkern des Staats das unangenehme Gefühl zu ersparen, welches jeder sich aufwerfende Mangel erweckt, wohl auch in der meist ungegründeten Besorgniß, selbst mißfällig zu werden, den Uebelstand verschweigen, verdecken, verkleinern, die Sprechenden als Vorlaute, die Wünschenden als Anmaßende, die Klagenden als Aufwiegler hinstellen, und so, wo möglich, die Thätigkeit der Oberen nicht gegen das Uebel, sondern gegen die durch das Uebel Gedrückten zu lenken suchen. Die Andern dagegen werden durch nichts bewogen werden können Frieden zu rufen, wo nicht Friede ist; im Gegentheil werden sie den schädlichen Mißstand vertrauensvoll zur Anzeige bringen, und furchtlos Abhülfe fordern. Ich darf nicht erst fragen, ob das erste oder zweite Verhalten den Pflichten eines Bürgers mehr entspreche; auch nicht, woran man im bestimmten Falle die Liberalen, und woran die Servilen erkennen möge!

2) Der Katholik beweist aber der Staatsgewalt nicht blos die Ehrfurcht, welche er derselben als der Schützerin des Rechts, und der Pflegerin des bürgerlichen Wohles schuldig ist, sondern er verehrt in dem Regenten auch den Schirmvogt und Schutzherrn seines kirchlichen Lebens, welcher vermöge der in der Staatsgewalt liegenden Mittel alle jene religiösen Interessen in seine Sorgfalt aufnimmt,

welche durch materielle Einwirkung sowohl gefördert, als verletzt werden können. In dieser Hinsicht denkt er sich

a) das Verhalten seiner Landesregierung zum Kirchenoberhaupte als ein freundschaftliches, lediglich darauf berechnet, daß durch das Zusammenwirken der bürgerlichen und kirchlichen Obergewalt die größtmögliche Ordnung, Sicherheit und Freiheit im kirchlichen Leben zur Erscheinung und zum Bestand komme. Die hierüber zu Stande gekommenen Verträge und Uebereinkommen sind ihm heilige Urkunden, und mit unermüdlicher Aufmerksamkeit verfolgt er das Schicksal derselben. Kein Wunder! Die Freundschaften der Mächtigen haben schon an sich hohes Interesse für die Untergebenen; in unserem Falle aber kommt dazu, daß diese sich bei der Redlichkeit, womit jene eingegangen, und bei der Gewissenhaftigkeit, womit sie vollzogen werden, mit ihren höchsten Interessen betheiligt sehen. Wir setzen voraus, daß dabei den unveräußerlichen Rechten der Kirchengenossen von keinem der Contrahenten etwas vergeben wird, erklären dann aber gleich unverholen unser Bedauern, wenn die geistliche, wie wenn die weltliche Obrigkeit hinter den Bestimmungen des Vertrags zurückzubleiben oder davon abzuweichen scheint. Uneingewelht in die Labyrinthe der Diplomatie beurtheilen wir lediglich ihre Resultate, und wer aus jenen als Sieger hervorgeht, ist darum nicht auch schon der Gegenstand unseres Dankes und Vertrauens. Vielmehr steht das bei uns fest, daß weder der ein loyaler Unterthan ist, welcher, wie manche Territorialisten, zur offenen oder verdeckten Abweichung von den dem Kirchenoberhaupte ge-

genüber eingegangenen Verbindlichkeiten rathen kann, noch der ein Freund des kirchlichen Wohles, welcher in ultramontanistischen Tendenzen Vertragsverletzungen von Seiten einer geistlichen Macht zu rechtfertigen unternimmt.

b) Nicht minder ist die Stellung seines Bischofs zu der Landesregierung Gegenstand der Wünsche und Sorgen jedes Katholiken. Die Unterthanentreue aller Diöcesangenossen soll sich in der Anhänglichkeit ihres geistlichen Vorstehers an die Person des Landesherrn, in seiner gewissenhaften Erfüllung der Gesetze aussprechen, und die Anerkennung, welche jenem zu Theil wird, beziehen alle seine kirchlichen Untergebenen auch auf sich. Bei dieser Gesinnung kann es aber auch nicht fehlen, daß jede Hemmung der bischöflichen Thätigkeit, jedes störende Eingreifen anderweitiger Potenzen in die geistliche Verwaltung der Diöcese, jede Herabsetzung der kirchlichen Dignitäten als ein allen Katholiken begegnendes Unrecht gefühlt wird. Selbst, wenn die oberen Organe des Diöcesanlebens dazu schweigen, sogar wenn sie Rechtswidrigkeiten gutheißen oder provociren würden, könnte es nicht an Gliedern fehlen, die den Schmerz empfänden und laut werden ließen. Es ist eine Pflicht gegen den Schirmherrn der Kirche, die Wünsche und Klagen der Gläubigen zu ihm gelangen zu lassen, und wenn diejenigen, an welchen es zunächst wäre, sich ihrer Pflicht entziehen, haben die Anderen für sie einzutreten, und thun es, ohne die Besorgniß, als Unbefugte abgewiesen zu werden, aber freilich auch ohne den Ungestümm, die Kleinlichkeit und Unersättlichkeit kirchlicher Querulanten.

c) Ferner erwägen wir, daß die Staatsgewalt jene Rechte, welche dem einzelnen Katholiken seiner geistlichen Obrigkeit gegenüber zukommen, in ihren Schutz genommen, denselben sonach auch politische Währung verliehen hat. Wird der Katholik in denselben beeinträchtigt oder verkürzt, und kann er auf geistlichem Wege Abhülfe nicht erlangen, so stellt er sich auf den Boden seines politischen Rechtes, und klag der Landesregierung die bedrohende oder schon ausgeübte Unbild, damit ihm durch ihre Verwendung gewährt werde, was er ohne sie nicht erlangen konnte. In dieser Hinsicht namentlich hat es der Katholik mit tiefem Danke anzuerkennen, wenn das oberstHoheitliche Schutzrecht des Staatsoberhauptes durch eine aus katholischen Mitgliedern bestehende Staats-Behörde ausgeübt wird [1]). Von einer solchen Stelle nämlich kann er erwarten, daß sie, in seine religiöse Empfindungs- und Lebensweise eingeweiht, und jeden Augenblick im Stande, sich in seine Lage zu versetzen, ihn auch in denjenigen Wünschen und Bedürfnissen richtig verstehe und gerecht beurtheile, welche Andere gar zu leicht mißdeuten oder mißachten. Er kann erwarten, daß die Mitglieder einer solchen Stelle die Entwickelung des kirchlichen Lebens stäts verfolgend, mit ihm die eigenthümlichen Bedingungen einer frohen und fortschreitenden Bewegung in der Kirche entdecken, und seinen gerechten Wünschen gerne entgegenkommen. Er kann erwarten, daß eine solche Stelle, über den auseinandergehenden Richtungen sich erhaltend, verhüte, daß die Weiterstrebenden der Staatsregierung als Zü-

1) Würtemb.-Verf. Urk. §. 79.

sellose, die das Unveränderliche Vertheidigenden als Feinde des wahren Fortschrittes verdächtigt werden. Er kann erwarten, daß sie aus Einsicht und Pflichtgefühl entgegenwirken, wenn in allgemeinen kirchlichen Bestimmungen die individuellen Ansichten und Empfindungsweisen Einzelner in einem Grade berücksichtigt werden wollten, bei welchem dem Sinne und Leben der Vielen nothwendig ein wehethuender Zwang aufgelegt würde.

Wir haben eben vorhin von kirchlichen Richtungen gesprochen; und müssen einer derselben hier noch näher gedenken. Daß der Zustand des katholischen Kirchenwesens in Deutschland, welchen unser Jahrhundert antraf, nicht andauern könne, ohne das ganze kirchliche Leben der Katholiken der Auflösung entgegenzuführen, war die übereinstimmende Ansicht derer, welche hierüber urtheilen konnten. Auch wurde von allen Seiten her gestrebt, unsere kirchlichen Verhältnisse neu zu beleben und besser zu gestalten, von geistlichen und weltlichen Vorgesetzten, von Gebildeten und Ungebildeten, durch Wort und Schrift, durch Lehre und Beispiel. Unter denjenigen nun, welche vermöge Berufes oder Neigung das Wesen, die Grundlagen und die Geschichte der katholischen Kirche zum Gegenstande ihrer Forschungen gemacht haben, sind nicht Wenige zu der Ueberzeugung gelangt, daß es zu einer wahren Regeneration unserer kirchlichen Verhältnisse, zu einer rechten Wirksamkeit des Lehramtes und Priesterthumes in der Kirche, zur Entfaltung des Segens, welchen diese in sich trägt und über ihre Genossen

ausschütten will, zu einer gediegenen Ausgleichung der Staats- und der Kirchenpflichten, daß es überhaupt zu jenem Zustande, welchen die Kirche anstreben und der Staat verlangen muß, solange nicht kommen könne, als wir, befangen von Vorurtheilen und berückt durch fremdartige Interessen, nicht zu der unverrückbaren Regel des katholischen Glaubens zurückkehren, der gesetzlichen kirchlichen Auctorität den schuldigen Gehorsam leisten, unsere Institutionen werthschätzen und benützen, überhaupt, solange wir nicht die Lust und den Muth gewinnen, Katholiken im reinsten und vollen Sinne des Wortes zu seyn. Das, sage ich, hat Vielen aus uns ihr wissenschaftliches Forschen gezeigt, Vielen ist es durch ihre amtlichen Erfahrungen, Vielen durch ihre religiösen Erlebnisse, Vielen aus ihren geselligen Berührungen zur Gewißheit geworden, Vielen sagen es die Zeichen der Zeit, Vielen namentlich die Wahrnehmung, daß die Männer ihrer Verehrung und ihres dankbarsten Andenkens, ob sie auch von den verschiedensten Standpuncten ausgiengen und lange scheinbar im stärksten Gegensatz der Grundsätze und Richtungen sich befanden, in dem Lehrbegriff der Kirche und in dem Bestreben, ihren Anforderungen zu genügen, wieder zusammentrafen. Sollen, können diese anders, als das Gedeihen katholisch-kirchlichen Lebens von Herzen wünschen, sich zu den Lehren und Institutionen ihrer Kirche unverholen bekennen, Jeder an seinem Orte dahin wirken, daß richtiges Urtheil über katholisch-kirchliche Gesinnungen und Tendenzen verbreitet werde? Können und sollen sie anders, als jede Verunglimpfung entschieden von sich abweisen? Nochmehr! sie hoffen zuversichtlich,

daß an jenen Orten, wo jede redliche Ueberzeugung geehrt und jedes freie Wort geduldet wird, solange es nicht Rechte verletzt noch wider das Gesetz verstößt, keine Verdächtigung ihrer Gesinnung oder ihres Wirkens Eingang finde. Sie hoffen dieses als Unterthanen und Diener des Staats, des Schirmvogtes auch der kirchlichen Interessen aller seiner Angehörigen, in der vollkräftigen Ueberzeugung von der Redlichkeit ihres Strebens und der Güte ihrer Sache; in der freudigen Bereitwilligkeit ihre religiös-kirchlichen Grundsätze zu jeder Stunde ohne Rückhalt oder Verhüllung darzulegen; in dem Bewußtseyn, daß der Geist ihres Wirkens kein Geheimniß seyn könne vor Jedem, der ihn erkennen will; endlich in der wehmuthsvollen Erinnerung an unvergeßliche Lehrer und Freunde, die es nicht über sich brachten an der Stätte zu bleiben, wo ihre Grundsätze und Bestrebungen der Mißdeutung und Verkennung verfallen zu seyn schienen. Uebrigens nicht das verlangen sie, daß die Besorgnisse und Ausstreuungen über ihre Loyalität überhaupt nicht gehört, sondern daß sie in ihren Quellen und Beweisen geprüft, und daß sie mit dem wahren Thatbestand möchten verglichen werden.

Dieß lenkt uns in den Kreis unserer Kirchengenossen zurück. Wir richten nicht diejenigen, welche über das Wesen und die Pflichten eines katholischen Christen andere Ansichten hegen, als wir oben dargelegt haben, wenn wir sie gleich nicht billigen; wir verklagen sie auch weder im Stillen noch vor dem Publicum, weder anonym, noch pseudonym, ob wir gleich oft nicht umhin können, sie zu beklagen. Dafür nun fordern wir aber auch von ihrer Rechtlichkeit, daß sie

blos allgemeinen Anschuldigungen unserer Grundsätze, daß sie der übeln Mode, den Gegnern Namen zu schöpfen, welche die Menge aufreizen, aber nicht belehren, daß sie des unedeln Verfahrens, denselben Dinge aufzuheften, an die sie selbst nicht glauben, sich begeben.

Dergleichen Praktiken sollten Gebildete, Christen, Glaubensbrüder, Amtsgenossen sich nie gegen einander erlauben, sondern sie jenen publicistischen Klopffechtern, gleichviel aus einer alten, oder einer neuen Schule überlassen, die besonnenen Leuten Ungeschicklichkeit vorwerfen, wenn sie selber in den Wind schlagen, und über Sykophanten schreien, wenn ihnen Verläumdung und falsche Anklage nachgewiesen wird. — Doch genug von Leuten, derer hier nur im Vorbeigehen zu gedenken war.

Wir schließen für jetzt mit der Versicherung, daß nicht eine vorübergehende Anwandlung uns die Feder in die Hand gegeben hat, um von so ernsten Angelegenheiten zu schreiben, sondern die langeher gehegte und allseitig geprüfte Ueberzeugung, daß in Zeiten, wo die Kirche von Schmerz und Hoffnung so mächtig bewegt wird, wie in den unsrigen, dem Einzelnen der Beruf, den Gefühlen und Wünschen der Gläubigen ein lautes Wort zu verleihen, nicht ferne liege. Oder sollen wir es länger stillschweigend hinnehmen, daß man, wie es geschieht, von unsern Gegenden als dem Nordpol des Katholicismus spricht? daß man den Kopf schüttelt über unser kirchliches Leben, und Lieder singt von unserer liturgischen Armuth? Bedarf es unser Volk, welches von Ausfällen auf seinen Glauben und von Verachtung seiner heiligen Gebräuche täglich heimgesucht wird, nicht, daß es

ein Wort der Vertheidigung höre? Und endlich so mancher arme Mann, der heute mit Thränen im Auge sein Vater Unser in der Stille betet, weil ein zornmüthiger Kirchendiener ihm bei Strafe verboten hat, den Mund aufzuthun, könnte man ohne himmelschreiende Sünde an ihm vorübergehen, ohne ihm das tröstliche Wort zuzurufen, daß ein katholischer Christenmensch Rechte habe, die ihm keine Macht auf Erden ohne Missethat verkümmern könne?

Mack.

Die Integrität des Briefes Barnabä.

Die schriftlichen Denkmäler aus der ältesten christlichen Kirche erfreuen sich mit bestem Rechte auch in unseren Tagen der gesteigerten Aufmerksamkeit der Gelehrten und der Theologen insbesondere; und seitdem die historischen Studien überhaupt in ihre Rechte wieder eingesetzt worden sind und als solide Grundlage fernerer wissenschaftlichen Strebungen gelten, haben sich viele Geister verschiedenen Ranges der Erforschung des christlichen Alterthums zugewendet. Natürlich und nothwendig war es dabei, daß diese kirchenhistorischen und archäologischen Studien dem kritischen Geiste der Zeit sich nicht verschloßen; und es war dieß um so nothwendiger, als ein dauerndes Gebäude nur dann aufgeführt werden kann, wenn die Festigkeit des Grundes, auf den es gestellt werden soll, nach allen Seiten hin untersucht und geprüft ist. Einer solchen Untersuchung wurden darum insbesondere die Schriften der sogenannten apostolischen Väter unterstellt, damit ihre Aechtheit oder ihr Unwerth zu Tage liege, bevor für Geschichte oder Dogmatik, für Kirchenrecht oder Moral ihr Inhalt in Anspruch genommen werde. Das Unächte mußte ausgeschieden und die Aechtheit des Andern dargelegt werden, damit man nur Letzteres benütze, und diese Benützung gesichert sey.

Unter den angeblichen Schriften der apostolischen Väter ragt aber durch die Sonderbarkeit des Inhalts nicht minder, als durch den Vorrang eines apostolischen Namens der Brief des Barnabas hervor, der jenen Mann zum Verfasser haben soll, welcher den Zwölfen nahe gestellt Mitarbeiter Pauli im

großen Missionswerke gewesen ist. Kein Wunder, wenn auf dieses alte schriftliche Denkmal die Aufmerksamkeit der Gelehrten in besonderem Grade sich hinlenkte, um die Frage zu lösen: ist jener Barnabas der Verfasser dieses Briefes, oder ist dessen Ursprung in späteren Zeiten von anderer Hand zu suchen? Die Frage ward in widersprechendem Sinne gelöst, und die Aechtheit des Briefes von den Einen behauptet, von den Andern verworfen. Ansicht stand gegen Ansicht, jede mit nicht unbedeutenden Gründen gewaffnet. Die Vertheidiger der Aechtheit beriefen sich hauptsächlich auf das Zeugniß des Alexandrinischen Clemens und seines großen Schülers Origenes; und in der That die äußeren Zeugnisse der ältesten Zeit sind ihnen günstig. Die Gegner aber entlehnten ihre Waffen aus dem Inhalt des Briefes, und führten mit ihnen einen kräftigen Kampf gegen die Aechtheit, sich darauf berufend, der Inhalt der fraglichen Schrift verrathe in seiner Sonderbarkeit und allegorisirenden Deutelei eine spätere Zeit, und apostolische Art sey nicht an ihm. So war die Lage der Dinge und unvermittelt standen die Gegensätze. Da trat im Jahre 1837 ein Versuch hervor, durch eine neue Hypothese die gegensätzlichen Meinungen zu versöhnen, und Herr Schenkel übernahm dieses Mittleramt *).

*) In den Studien und Kritiken von Ullmann u. Umbreit. Jahrg. 1837. Drittes Heft. S. 652—686. Die Abhandlung führt den Titel: „Ueber den Brief des Barnabas. Ein kritischer Versuch von Daniel Schenkel, Candidat der Theologie aus Schaffhausen." Gegenwärtig ist H. Sch. Privatdozent der Theologie in Basel, und hat in neuester Zeit zwei kleine Schriften publizirt: 1) De ecclesia Corinthia primaeva fac-

In folgender Ansicht sollten die verschiedenen Meinungen der Gelehrten sich ausgleichen: von dem Briefe Barnabä ist einmal der zweite, kleinere, aus 4 Kapiteln oder Paragraphen bestehende, paränetische Theil, den auch die alte lateinische Uebersetzung nicht hat, abzuschneiden; aber auch das übrig Bleibende in siebzehn Kapiteln rührt nicht Alles von dem Apostel Barnabas her, sondern es sind auszuscheiden die Kapitel 7. 8. 9. 10. 11. 12. 15 u. 16, die durch einen Interpolator eingerückt wurden, und nur die Kapitel 1. 2. 3. 4. 5. 6. 13 u. 14 dürfen als aus der Feder des wahren Barnabas geflossen angesehen werden. Diese ausgeschiedenen Kapitel, meint H. Schenkel, sind aber eben diejenigen, deren Inhalt den Gegnern der Aechtheit bisher ihre Waffen geliefert, und den meisten Zweifel erregt hat. Sind diese anstößigen Kapitel entfernt und als Interpolationen nachgewiesen, so werden der Anerkennung des ächten Theiles wohl keine Bedenken mehr entgegentreten.

Ganz neu ist diese Hypothese nicht, da schon von Andern der Verdacht einer Interpolation unseres Briefes ausgesprochen worden ist. Schon Clericus bemerkte H. E. p. 474: Brevem crediderim initio fuisse hanc epistolam et simplicem, sed ab interpolatore corruptam, ut carius veniret. Und gegen den zweiten Theil der Briefe hat sich insbesondere Le Moyne *) erklärt, und ihn einem andern

tionibus turbata, eine in öffentlicher Disputation vertheidigte Inauguraldissertation, und 2) Ueber das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Canon.

*) In Varia Sacra notae et observationes Stephani Le Moyne, Theol. Leydens. T. II. 1685. p. 929.

Verfasser zuschreiben zu müssen geglaubt. Aber der Verdacht einer Interpolation war bisher immer nur leicht hingeworfen worden, bis Herr Schenkel in einer ausführlichen Abhandlung mit zahlreichen und weitläufigen Gründen seiner Hypothese bei der gelehrten Welt Eingang zu verschaffen suchte.

Wenn es sich nun bisher fast ausschließlich um die Aechtheit des Briefes Barnabä gehandelt hat, so ist jetzt hauptsächlich seine Integrität in Zweifel gestellt, oder geradezu negirt, und damit die Aufforderung gegeben, die Schenkel'sche Hypothese in Betracht zu ziehen, und aufs Neue die Integrität unseres Briefes zu untersuchen, damit sie stehe oder falle nach Befund und Würdigkeit. Dieses Geschäft wollen wir in gegenwärtiger Abhandlung unternehmen, und halten uns um so mehr nicht nur für berechtigt, sondern verpflichtet, als noch von keiner andern Seite her dieß geschehen ist, Schweigen aber die Wissenschaft nicht fördert. Wir haben die neue Hypothese mit aller Ruhe betrachtet, in ihren einzelnen Gründen untersucht, den Brief des Barnabas ohne Vorurtheil gelesen und durchdacht, das von uns Gefundene sorgsam mit den Behauptungen des Herrn Sch. verglichen, und erst am Ende unser Urtheil geschlossen. Jetzt stellen wir es an den Anfang, behauptend: der fraglichen patristischen Schrift muß Integrität zugeschrieben werden. Ueber ihre Aechtheit oder Unächtheit wollen wir jetzt nicht entscheiden, behalten uns jedoch für eine Untersuchung hierüber die Spalten in dieser theologischen Zeitschrift offen. Die gegenwärtige Abhandlung aber soll zeigen, welche Gründe für die Integrität des Briefes Barnabä sprechen, und daß und wie die entgegengesetzten

Behauptungen entfernt werden müssen. Beginnen wir mit der Untersuchung des zweiten Theiles, und der Nachweisung, daß er zum Ganzen gehöre.

I. Der zweite Theil des Briefes Barnabä gehört zum Ganzen.

Wenn es sich um die Entscheidung der Frage handelt, ob irgend ein bestimmter Abschnitt, den wir in einem auf Alterthum Anspruch machenden Buche lesen, schon ursprünglich zu demselben gehört habe, oder eine Beigabe späterer Zeiten sey; so ist vor Allem erforderlich, auf die ältesten Nachrichten über jenes Buch zurückzugehen, und zu forschen, ob damals schon der fragliche Abschnitt darin gelesen wurde, oder nicht. Rühren die ältesten Nachrichten von Zeitgenossen her, oder wenigstens von Männern, die der Zeit des Verfassers nahe standen, und haben sie schon den fraglichen Abschnitt jenes Buches gekannt und gelesen; so wird von vorn herein die Vermuthung sich aufdrängen, er habe ursprünglich zum ganzen Werke gehört, und sey aus Einer Feder mit demselben geflossen. Wenden wir nun diesen allgemeinen Canon auf den vorliegenden Fall an; so wird die Integrität unseres Briefes in seiner zweitheiligen Gestalt um so größere Wahrscheinlichkeit erlangen, je früher schon der beanstandete zweite Theil desselben in der Kirche gekannt und gelesen war.

Die älteste Nachricht von der Existenz des Briefes Barnabä überhaupt erhalten wir von Clemens dem Alexandriner, der zwar kein Zeitgenosse des Verfassers, aber nur durch ein Jahrhundert von demselben getrennt war. Dieser

zeitliche Abstand zwischen beiden würde noch um ein Bedeutendes verringert, wenn es sich als wahr ausweisen sollte, daß der in Rede stehende Brief nicht vor den Hadrian'schen Zeiten verfaßt seyn könne. Doch lassen wir dieß jetzt dahingestellt seyn, und wenden wir uns zu der Frage: ist die älteste Nachricht von unserem Briefe auch eine Nachricht von der Existenz seines zweiten Theiles, oder hat man diesen Abschnitt in den ältesten Zeiten noch nicht gekannt und gelesen? Der Alexandrinische Clemens citirt den Brief Barnabä mehrmals, führt in seinen Werken ganze Stellen aus demselben an, und er thut dieß nicht blos bei dem ersten Theile, sondern auch bei dem zweiten. So lesen wir in seinen Stromaten B. II. K. 18.: *Ἀμέλει μυστικῶς ὁ Βαρνάβας· ὁ δὲ θεὸς ὁ τῶ παντὸς κόσμου κυριεύων, φησὶ, δῴη καὶ ὑμῖν σοφίαν καὶ σύνεσιν, ἐπιστήμην, γνῶσιν τῶν δικαιωμάτων αὐτῦ, ὑπομονήν. Γίνεσθε ὃν θεοδίδακτοι, ἐκζητῦντες, τί ζητεῖ ὁ κύριος ἀφ' ὑμῶν, ἵνα εὕρηται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως τὸς τότων ἐπιβόλας. Ἀγάπης τέκνα καὶ εἰρήνης γνωστικῶς προσηγόρευσεν.* Hier citirt Clemens offenbar eine Stelle aus dem Ende des zweiten Theiles vom Briefe Barnabä, und mit geringen Abänderungen, die sich aus der freieren Citirweise der Alten, insbesondere des Clemens, erklären, sind es ganz dieselben Worte, die wir noch im 21. Kapitel unseres Briefes lesen. Clemens kannte somit den fraglichen Abschnitt und schrieb ihn dem Verfasser des Ganzen unbedenklich zu. Darum ist die älteste Nachricht von der Existenz des Briefes überhaupt zugleich die Nachricht von dem uralten Daseyn seines zweiten Theiles,

und so lange wir den Brief Barnabä kennen, kennen wir ihn in seiner zweitheiligen Gestalt.

Der Zweite, der uns vom Briefe Barnabä Nachricht giebt, ist Origenes, und auch er citirt den zweiten Theil desselben in seinem Werke περὶ ἀρχῶν B. III. K. 2. N. 4. und in seiner Erklärung des Römerbriefs zu K. 1. V. 24. Es ist die im 18ten Kapitel sich findende Unterscheidung eines Weges des Lichts und eines Weges der Finsterniß, von denen der eine von Engeln Gottes, der andere von Engeln Sataus überwacht seyn soll, was Origenes aushebt.

Aus dem Angeführten ergiebt sich uns, daß am Ende des zweiten und am Anfange des dritten christlichen Jahrhunderts der zweite Theil des Briefes Barnabä als zum Ganzen gehörig betrachtet wurde. Weil dieß unverkennbar ist, haben die Gegner des zweiten Theiles zu der Behauptung sich hingedrungen gefühlt, die Hinzusetzung dieses Abschnittes zu den ächten Kapiteln falle in die vorclementinische Zeit, und müsse schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts etwa geschehen seyn. Diese Behauptung kann ebensowenig ein äußeres Zeugniß für sich beziehen, als wir ihr ein solches entgegenzustellen im Stande sind, und das ist nicht unsere Schuld, sondern die ihre, denn sie verlegt mit Willkühr ein Schicksal des Briefes Barnabä in eine Zeit, die in dieser Beziehung eine vorhistorische ist. Wer behaupten will, mit dem Briefe Barnabä sey eine Veränderung vorgegangen vor jener alten Zeit, aus der von ihm die erste Kunde gekommen, der mag dieß behaupten, äußere Zeugnisse dagegen kann er unmöglich verlangen und solche für sich auch selber nicht aufbringen. Darum muß jetzt die Untersuchung

auf dem Felde des brieflichen Inhalts selber geführt werden, um zu erfahren, ob nicht innere Gründe für oder gegen den zweiten Theil sich entscheiden.

Seinem ganzen Charakter nach ist dieser zweite Theil paränetisch, er fordert auf, den Weg des Lichtes zu wandeln, und beschreibt denselben in einer Reihe von einzelnen Zügen. Daran schließt sich ein abschreckendes Bild von dem Wege der Finsterniß, und wohlgemeinte Warnung und Mahnung. Der erste Theil des Briefes dagegen ist gnostisch-didaktisch, und handelt von der Abschaffung des jüdischen Gesetzes und von dem Eintritte der christlichen Heilsanstalt, auf welche hinzuweisen Aufgabe des Judenthums gewesen sey.

Beide Theile stehen also, das Thema anlangend, selbstständig neben einander, und keiner scheint den andern zu fordern. Ist das für den zweiten Theil nicht bedenklich? Ich glaube nicht, und berufe mich dabei insbesondere auf die Sitte des Apostels Paulus, seinen didaktischen Briefen einen paränetischen Theil anzufügen. Ganz besonders tritt uns diese Sitte im Römerbriefe entgegen. Jedermann weiß, daß dieses inhaltsreiche Sendschreiben in zwei Haupttheile zerfällt, von denen der erste didaktisch ist, oder dogmatisch, der zweite aber paränetisch, verschiedene sittliche Ermahnungen enthaltend. Mit dem eilften Kapitel schließt sich der erste Theil, und die in ihm zur Sprache gebrachte Materie ist abgehandelt. Darum könnte auch der ganze Brief hier endigen, wenn es nicht der Apostel vorgezogen hätte, dem abhandelnden Theile einen ermahnenden beizufügen. Das Gleiche erblicken wir bei andern Paulinischen Briefen, z. B. dem ersten an die Thessalonicher, des-

sen paränetischer Theil mit dem vierten Kapitel beginnt, ohne mit den vorausgehenden in näherer Beziehung zu stehen. Ganz einleuchtend ist dieß auch bei dem Hebräerbriefe, dessen Zweitheiligkeit von den Bibelforschern längst anerkannt ist.

Wenn nun bei diesen canonischen Briefen aus dem verschiedenen Thema, welches ihre beiden Theile behandeln, keine Folgerung zum Nachtheile des zweiten gezogen werden darf; so sehe ich nicht ab, warum von unserem nichtcanonischen Briefe der zweite Theil abgeschnitten werden soll, weil er paränetisch und somit dem Inhalte nach vom ersten verschieden ist. Ja, wenn die Anhängung solcher Theile eine unläugbare Sitte Pauli war, die auch dem Verfasser des Hebräerbriefs nicht ferne lag, kann nicht der Verfasser unseres Briefes das Gleiche gewollt und gethan haben? Ich glaube kaum, daß man dieß im Ernste für unwahrscheinlich halten kann. Wenn darum Herr Schenkel behauptet, dieser zweite Theil erinnere an die späteren apostolischen διδαχαί; so dürfen wir ihm wohl entgegnen: er erinnert ebenso sehr an die paränetischen Anhänge in den apostolischen Briefen.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der zweite Theil des Briefes Barnabä nicht mit Recht entfernt werden dürfe, wenn auch in seinem Inhalte kein Zusammenhang mit dem des ersten sich finde. Um so mehr wird es für ihn sprechen, wenn dennoch ein solcher Zusammenhang entdeckt werden kann. Nun glaube ich aber bemerkt zu haben, daß der zweite Theil im ersten schon angedeutet, und selbst nur die Entwicklung eines dort zweimal schon ausgesprochenen Gedankens sey. Im vierten Kapitel nämlich lesen wir gegen

Ende die Aufforderung: Ego considerate opera malae viae. Der Gedanke zweier Wege war also dem Barnabas, oder wer sonst der Verfasser seyn mag, präsent, als er das vierte Kapitel schrieb, die Aufforderung, den guten Weg zu wandeln, lag ihm am Herzen; ist es nun unmöglich, oder unwahrscheinlich, daß er jenen Gedanken und diese Aufforderung am Ende seines Sendschreibens wieder aufnahm, und nach Art des Apostels Paulus in einem paränetischen Theile ausführte, zumal er im vierten Kapitel nur ein Merkmal im Begriffe der via mala, nur ein Lineament in ihrem Bilde gegeben hat, nämlich das Sektenunwesen? Auch im fünften Kapitel drängt sich ihm der Gedanke an die zwei entgegengesetzten Lebenswege wieder auf, und er spricht ihn kurz aus in den Worten: Juste periet homo, habens viam veritatis, scientiam, et se a via tenebrosa non continet adhuc. Allerdings ist hier die via veritatis und die via tenebrosa enger genommen, als im zweiten Theile, denn während sie in letzterem nach allen Richtungen hin, nach der Seite der Erkenntniß, des Wollens und des Handelns geschildert ist; ist dort nur die Richtung auf die Erkenntniß hervorgehoben, und insbesondere unter der via tenebrosa die judaistische Befangenheit, unter der via veritatis die Einsicht in die neue Bundschaft verstanden. Aber es ist doch ein und derselbe Gedanke zweier Wege, der uns in dem Anfange unseres Briefes, wie in dem beanstandeten zweiten Theile desselben begegnet. Der Uebergang von dem ersten in den zweiten Theil ist darum nicht so gewaltsam, als Herr Schenkel meint, und die Uebergangsformel mag

auch lauten wie sie wollte *), ein Gedanke drängt sich hervor, der beide Theile verbindet.

Wenn das Gesagte zu Gunsten des zweiten Theiles spricht; so scheint ein anderes von den Gegnern der Integrität unseres Briefes angeführtes Moment das bisher zur Wahrscheinlichkeit gebrachte Resultat gänzlich wieder umzustürzen, und als unabweisbarer Zeuge gegen den zweiten Theil dazustehen. Ich meine die Verschiedenheit der in beiden Theilen herrschenden Sprache. Ist diese erwiesen, und läßt sie sich nicht sonst natürlich erklären; so werden wir dem Verdachte nicht ausweichen können, die Verschiedenheit der Sprache weise auf Verschiedenheit der Autoren zurück. Kein persönliches Interesse mag uns bestimmen, etwas zu läugnen, was thatsächlich ist, darum gestehen wir ohne Anstand die Differenz in dem Style des einen und des anderen Theiles in dem fraglichen Briefe **). Doch fassen wir diese Differenz etwas genauer ins Auge. Der zweite Theil besteht fast aus lauter kleinen Sätzen, in deren jedem ein Gedanke beschlossen ist, und die unter sich selten durch Conjunktionen verbunden fast einzig nur als Theile eines größeren Ganzen zusammenhängen. Von einem Periodenbau zeigt sich kaum hie und da eine Spur. Der erste Theil hin-

*) Sie heißt: *Μεταβᾶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχήν.* c. 18.

**) Non unus est styli color in utraque epistolae parte sagt H. Dr. Henke, einer der neuesten Vertheidiger der Aechtheit unseres Briefes in seiner Commentatio de Epistolae, quae Barnabae tribuitur, authentia. Jenae. 1829.

gegen enthält lange Deduktionen, die Bindewörter sind häufig gebraucht, der Styl wird durch Fragesätze belebt, die Aufmerksamkeit der Leser durch gewisse Formeln *) gesteigert, die Construktionsweise wechselt, und lange Perioden sind keine Seltenheit. So ist denn im ersten Theile die Sprache weit weniger einfach, als im zweiten, und der Styl in jenem gezierter. Es fragt sich nun, ob all' dieß uns zur Annahme zweier Autoren berechtige und nöthige, oder ohne solche Hypothese erklärt werden könne. Ergiebt sich das Letztere, so hebt sich das Erstere von selbst auf. Zeigt sich uns die Differenz im Style natürlich, so giebt sie weder Berechtigung, noch Verpflichtung zur Annahme zweier Verfasser. Von vornherein wird zugegeben werden müssen, daß der Styl einer Schrift ebenso sehr von der Individualität des Gegenstandes, wie von der des Verfassers bedingt und influenzirt sey. Wir könnten hiefür einen der ausgezeichnetsten Philologen Deutschlands zum Zeugen aufrufen. Dieser Veteran hat neben seinen bekannten philologischen Werken auch Romane geschrieben, und welche Verschiedenheit des Styles in beiden? Oder wenn ein gelehrter Theologe eine spekulative Abhandlung schreibt, und ein andersmal als schlichter Prediger spricht, wird da nicht der Gegenstand eine große Verschiedenheit des Styles verlangen? Der ähnliche Fall hat bei unserem Briefe statt. Sein erster Theil entwickelt eine gnostische Weisheit, und ist zu zeigen bestimmt, daß das Judenthum aufgehoben und eine neue Heilsanstalt an seine Stelle getreten sey, auf welche hinzuwei-

*) z. B. προσέχετε, νοεῖτε, βλέπετε u. dgl.

sen von Anfang an die Bestimmung des Judenthums war. Darum mußten hier insbesondere die im Judenthum liegenden Typen auf Christus, sein Wirken und Leiden, erklärt und gedeutet werden. Der erste Theil ist somit eine religionswissenschaftliche Abhandlung im Geschmacke der allegorisirenden Schule. Eine ganz andere Aufgabe aber hatte der zweite Theil zu lösen. In ihm wollte der Verfasser seinen Adressaten die Hauptlehren der christlichen Moral in bündiger Kürze, nach der Form zweier Lebenswege, ins Gedächtniß zurückrufen und ans Herz legen. Daher ist hier der Styl so einfach, daher trägt er so ganz das Gepräge einer väterlichen Ermahnung, wie sie ein sorgsamer Vater mit wenigen Worten, aber aus der Fülle des Herzens einem scheidenden Sohne geben mag. Daher hier keine künstliche Periodisirung, deßhalb nur einzelne Sätze, jeden mit einem abgeschlossenen Gedanken, daher hier kein Streben nach sprachlicher Verbindung der einzelnen Ermahnungen, es ist genug, wenn sie zusammenhängen in der Einheit des Gedankens. Eine ähnliche Erscheinung finden wir im ersten Briefe Pauli an die Christen von Thessalonich. Der paränetische Theil, besonders gegen Ende, wo Paulus zum Schlusse eilt, besteht aus einzelnen Sätzchen, ohne sprachliche Verbindung, gerade wie wir es im paränetischen Theile des Briefes Barnabä finden. Siehe I. Thessal. 5, 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. u. 22. Gewiß ist hier der Styl in hohem Grade verschieden von dem im übrigen Theile des paulinischen Briefes. Wer möchte aber deßhalb auf zwei Verfasser schließen? Analog sehe ich nun eben so wenig Recht und Verpflichtung hiezu beim Briefe des Barnabas, bin

vielmehr der Ansicht, diese Verschiedenheit des Styles finde ihre natürliche Erklärung in der Verschiedenheit des in beiden Theilen behandelten Stoffes und Thema's. Ja, noch mehr. Vielleicht dürfte sich Jemand getrauen, zu behaupten: trotz dieser natürlichen Verschiedenheit finde sich doch wieder eine Verwandtschaft in der Sprache, welche auf die Identität des Verfassers hinweise. Im Anfange des K. 19. findet sich folgende eigenthümliche Construktion: *Ἐὰν τις θέλων ὁδεύειν ἐπὶ τὸν ὡρισμένον τόπον, σπεύσει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ.* Hier steht offenbar ein Particip statt des von den Regeln der Grammatik verlangten Conjuktivs. Einem ähnlichen Falle begegnen wir im ersten Theile K. 6.: *Ἐπεὶ οὖν ἀναχαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν, ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίον, ἔχειν τὴν ψυχήν.* Unzweifelhaft beginnt hier der Nachsatz mit *ἐποίησεν*, und dem Vordersatze fehlt sein Modus finitus, an dessen Stelle, ganz ähnlich wie oben, ein Participium getreten ist.

Ferner finden wir in dem zweiten, wie in dem ersten Theile den Ausdruck *σκεῦος τοῦ πνεύματος* für Körper, *σῶμα*. Vgl. K. 21. mit K. 7. u. 11.

In beiden Theilen wird nicht selten das Hülfszeitwort ausgelassen. Vgl. K. 19. u. 21. mit K. 8. u. 13. Manche Ausdrücke und Begriffe finden sich in beiden Theilen ganz oder nahezu gleich, so der Begriff und Ausdruck: *δικαιώματα* K. 21. K. 10. K. 16.; und in den nur lateinisch erhaltenen ersten Kapiteln: aequitates Dei K. 2.; mandata Dei K. 4., was Clemens der Alexandriner, der die letztere Stelle citirt, mit *δικαιώτατα* giebt. Ja, noch spezieller:

der Ausdruck γνῶσις τῶν δικαιωμάτων θεῦ findet sich im zweiten Theile K. 21., und der fast gleichlautende σοφία τῶν δικαιωμάτων begegnet uns im ersten Theile K. 16. Außerdem ist bei Warnungen im zweiten, wie im ersten Theile die Formel ὁ μὴ gewöhnlich. Vgl. K. 10. mit K. 19. Insbesondere ist ὁ μὴ γένῃ, ὁ μὴ κολληθήσῃ u. d. gl. da wie dort nicht selten.

Nicht unbeachtet darf gelassen werden, daß im ersten, wie im zweiten Theile vor Knabenverführung gewarnt wird mit der Formel: ὁ μὴ γένῃ παιδοφθόρος K. 10. und ὁ παιδοφθορεύσας K. 19., und da wie dort findet sich die Warnung vor der μοιχεία und παιδοφθορία nebeneinander.

Es entgeht mir hiebei nicht, daß dieß letzte Argument und ein oder das andere der vorausgehenden für diejenigen keine Kraft haben könne, welche auch aus dem ersten Theile einige Kapitel als interpolirt ausscheiden wollen. Ich anticipire aber hier das im Folgenden erst zu gewinnende, von mir jedoch schon gewonnene Resultat, daß eine solche Interpolationshypothese grundlos, und der ganze erste Theil aus einer Feder geflossen sey.

Doch kehren wir zum zweiten Theile zurück. Es wird weiter gegen ihn geltend gemacht, daß die alte lateinische Uebersetzung ihn nicht aufgenommen habe. Doch ohne Zweifel ist diese lateinische Uebersetzung nach ihrem ganzen Charakter nicht aus den ersten Jahrhunderten, und viel jünger, als der Alexandrinische Clemens. Das Zeugniß des Letztern für den zweiten Theil überwiegt darum bei weitem den Mangel dieses Abschnittes in der spätern Version. Es ist aber

auch leicht einzusehen, wie der Uebersetzer den paränetischen Theil unseres Briefes weglassen konnte. Ohne Zweifel war ihm ganz besonders an dem dogmatischen Inhalt des Schreibens gelegen, um seinen Lesern zu zeigen, wie schon der Apostel Barnabas, denn dieser galt ja als Verfasser, das Ende des Judenthums, den typischen Charakter desselben, und den Eintritt der neuen Heilsanstalt gelehrt habe. Solches mochte den lateinischen Uebersetzer weit mehr interessiren, als der paränetische Theil, der nichts Hervorstechendes enthält, und dessen Inhalt nicht durch Uebersetzung in der lateinischen Kirche divulgirt zu werden brauchte, da jeder christliche Lehrer es an ähnlichen Paränesen nicht fehlen ließ.

Oder sind uns aus der alten Kirchen- und Literärgeschichte keine derartigen Fälle bekannt, wo von einem Schreiben der exegetische oder dogmatische Theil herausgenommen, übersetzt und aufbewahrt worden ist, ohne daß man sich um den anderweitigen Inhalt kümmerte? Um nur ein Beispiel anzuführen: der Abt Isidor von Pelusium soll nach Nicephorus H. E. X, 54. zehntausend Briefe verschiedenen Inhalts geschrieben haben. Ueber zweitausend sind noch davon übrig; aber selten sind ganze Briefe erhalten, und die Ueberbleibsel tragen auch häufig gar nicht die Briefform, sondern nur das ward gerettet, was einem späteren Abschreiber als der eigentliche Kern der Isidorianischen Briefe erschien, und was er deßhalb mit Weglassung alles Andern auszuziehen oder abzuschreiben für gut fand. Sollte es nun bei dem Briefe Barnabä nicht ebenso gegangen seyn?

Daß aber in der That der lateinische Uebersetzer die Existenz des zweiten Theiles gekannt, und gewußt habe, mit

dem siebzehnten Kapitel sey nicht das Ganze beschlossen, dafür glauben wir ein Judicium beibringen zu können. Das zwölfte Kapitel des griechischen Originals hat den Satz: *Ἔχεις καὶ ἐν τούτῳ τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα, καὶ εἰς αὐτόν.* Diesen Satz schließt dort Barnabas an seine Deduktion an, daß die eherne, von Moses errichtete Schlange ein Typus Christi gewesen sey. Diesem konnte er sehr wohl beifügen: „auch hierin hast du die Herrlichkeit Jesu, daß in ihm alles ist (in Erfüllung gegangen), und alles auf ihn geht.“ Unsere Stelle gehört also unzweifelhaft ins zwölfte Kapitel, und an den Platz, den sie im griechischen Texte einnimmt. Aber der lateinische Uebersetzer hat sie hier weggenommen, und an das Ende des von ihm allein übersetzten ersten Theiles verlegt, um einen volleren Schluß für diesen zu finden, und doch so wenig als möglich Eigenes dem Barnabas unterzulegen. Hätte aber der ganze Brief, wie er ihn vor sich hatte, mit dem siebzehnten Kapitel und den Worten: *ταῦτα μὲν οὕτως* geendigt; so wäre dem Uebersetzer das Streben, einen andern Schluß zu bilden, lange nicht so nahe gelegen, als wenn er sich durch den Augenschein überzeugte, jene einfachen Worte seyen nicht der Schluß des Ganzen, dieses endige vielmehr in einer weit volleren Formel im 21sten Kapitel. Aber, möchte man sagen, wenn der Uebersetzer die Schlußworte im 21sten Kapitel kannte, warum hat er nicht diese an das Ende des von ihm übersetzten ersten Theiles gestellt, und sich damit einer weitern Mühe überhoben? Die Sache selbst giebt die einfache Antwort: die glückwünschende Schlußformel des paränetischen Theiles taugte nicht für den gnostisch-didaktischen; das-

gegen bildeten jene aus dem zwölften Kapitel entnommenen Worte einen schicklichen und paßlichen Schluß, denn in ihnen ließ sich alles zusammenfassen, was bisher von Barnabas entwickelt worden war. Diese Weise hatte den weiteren Vorzug, daß aus dem übersetzten Theile selber die Schlußworte gewählt wurden, und man nicht nöthig hatte, aus dem vernachläßigten zweiten Theile etwas in den ersten herüber zunehmen. Der Nerv unseres ganzen Argumentes liegt aber in der Bemerkung: der Uebersetzer, sehend, daß die Schlußworte des K. 17. nicht der Schluß des Ganzen seyen, aber auch nicht verkennend, daß er dem Ende des ersten Theiles die Endworte des K. 21. nicht schicklich anfügen könne und dürfe, hat eine andere Schlußformel gesucht, und hiezu eine Stelle des zwölften Kapitels benützt.

Zu unsern bisher für den zweiten Theil angeführten Gründen müssen wir noch zwei andere stellen, die im Vereine mit den übrigen das Ihrige leisten mögen. Die vier noch vorhandenen griechischen Handschriften unseres Briefes enthalten gemeinsam den zweiten Theil, und er fehlt nirgends, als in der lateinischen Uebersetzung. Dieß ist das Eine. Dann haben auch die alten Stichometrien unseren Brief in 1306 Verse oder Linien eingetheilt, während sie den sieben katholischen Briefen 1300 derselben zuweisen. Er allein muß also so groß gewesen seyn, als jene sieben canonischen Briefe zumal, ja noch etwas größer; das ist er aber nur, wenn der paränetische Theil dazu gerechnet wird. Wir verkennen dabei nicht, daß diese Stichometrien, wie jene Handschriften nicht den allerersten Jahrhunderten ihre Entstehung verdanken, müssen aber an der Behauptung festhal-

ten: da äußere und innere Gründe, ohne irgend einen triftigen Gegengrund, für den paränetischen Theil unseres Briefes und seine Zugehörigkeit zum Ganzen sprechen; so darf ohne eklatante Willkühr die Integrität des Briefes Barnabä in dieser Richtung hin nicht angetastet werden.

II.

Doch nicht blos der zweite Theil ist dem Briefe Barnabä abgesprochen worden, vielmehr hat besonders H. Schenkel auch im ersten eine Reihe von interpolirten Kapiteln zu erblicken geglaubt, und diese vom ächten Kerne unseres Briefes zu sondern versucht. Darum lag uns ob, auch in dieser Richtung hin die Integrität desselben zu untersuchen, und das gewonnene Resultat hier bemerklich zu machen. Wir sprechen nun unsere Ueberzeugung zuerst dahin aus:

1) Die Einheit des Inhalts im ersten Theile zeugt, daß dieser aus einer Feder geflossen sey.

Daß Einheit des Inhalts die sicherste Bürgschaft für die Einheit des Verfassers sey, diesen kritischen Grundsatz stellte auch H. Schenkel an die Spitze seiner Untersuchung. Aber er vermißte alle solche Einheit an unserem Briefe, und hat darum auf Mehrheit der Verfasser geschlossen. Wenn wir nun gegen ihn die Einheit des Inhalts behaupten und aussprechen; so liegt es uns ob, den Zusammenhang im Briefe Barnabä zu zeigen, und in einer getreuen Skizze desselben die inhaltliche Einheit darzulegen. Wir wollen es unternehmen.

Das erste Kapitel beginnt mit einem Gruße, dem alsbald eine captatio benevolentiae folgt, und die Ankündi-

gung, der Verfasser habe es sich vorgenommen, einige Worte an seine Adressaten zu richten, damit ihr Glaube und ihre Einsicht vollendet würden. Ein solcher Fortschritt sey ja von Gott selbst angeordnet und gewollt. — An diese Einleitung konnte gewiß der Briefsteller anknüpfen, denn hier war die natürliche Brücke, um zu seinem Thema zu kommen. Und das thut er auch, aber ohne daß er das Thema in seinem allgemeinen Ausdrucke vorlegt, sondern indem er es von einer speciellen Hauptseite erfaßt. Darum sagt er:

K. 2. Gerade in der gegenwärtigen Zeit, die so böse ist und unter Satans Gewalt steht, ist es besonders nothwendig, den Willen Gottes zu erforschen; und zu all' den Tugenden, welche in den Gefahren dieser Zeit unseren Glauben beschützen, muß sich auch die Einsicht und Weisheit gesellen. Das Erste nun, was diese Einsicht aus der hl. Schrift sehen soll, ist: daß nicht die Opfer des jüdischen Ceremonialgesetzes Gottes angenehm sind, wohl aber das wahrhaft menschliche Opfer eines gedemüthigten und zerschlagenen Herzens. — Damit hat er einen speziellen Theil seines Hauptthemas erfaßt, dieses aber besteht darin, zu zeigen: das Judenthum ist abgeschafft, und eine neue Heilsanstalt ist eingetreten, auf welche hinzuweisen schon von Anfang an die Bestimmung des Judenthums war. Daß dieses das Hauptthema des ganzen ersten Theiles sey, wird sich immer mehr zeigen, je deutlicher wir sehen, wie die einzelnen Kapitel an dieses Thema als Entwicklungen desselben sich anlagern. Dieses geschieht sofort schon im

3ten K. in der Ausführung des Satzes: schon im A. T. hat Gott angedeutet, daß nicht die äußerliche That des Fa-

stens — das jüdische Fasten, — sondern die Abstinenz von Ungerechtigkeit, und die Uebung von Werken der Wohlthätigkeit — das christliche Fasten — das von Gott gewollte sey. — Barnabas fährt hier offenbar in der Entwicklung seines Hauptthemas fort, und sagt am Ende des dritten Kapitels, wozu Gott diese Andeutungen gegeben habe, nämlich: daß wir nicht wie Proselyten wieder ins jüdische Gesetz hineinlaufen. Davor will Barnabas seine Leser warnen, und darum hat er eben dieß Thema gewählt.

K. 4. Daß er schon bei seinem Thema sey, deutet er im Anfang des K. 4. ganz klar an, wenn er sagt: von diesen Dingen will ich noch mehr schreiben, was euch zum Heile gereichen kann. Und er fügt dann gleich bei: hüten wir uns vor dem Irrthum der gegenwärtigen Zeit (wornach Manche den jüdischen Sauerteig ins Christenthum hineinversetzen wollen), denn dieser Irrthum ist eine Versuchung des Antichrist's, und seyen wir denen nicht ähnlich, welche den alten und neuen Bund identifiziren wollen! Nein, der A. B. gehört nur mehr uns an, die Juden haben alle Ansprüche auf denselben verloren, seit Moses die Bundestafeln wegen der Hartherzigkeit des Volkes zerschlug. Der alte Bund ist zerbrochen, damit die Liebe zu Jesus besiegelt werde in unseren Herzen, und wir unsere Hoffnung setzen auf den Glauben an ihn. — Sofort folgen Ermahnungen zu guten Werken, Warnung vor Sektirerei, und die Aufforderung, zu beachten, wie das Schicksal der Juden ihre Verwerfung von Gott zeige.

In der Exposition des Hauptthemas fährt dann K. 5. fort, des Inhalts: der neue im Blute Christi ge-

stiftete Bund gereicht uns zum Heile, den Juden zum Verderben. Indem aber Christus geblutet hat, hat er die den Vätern gegebene Verheißung erfüllt, und sich ein neues Bundesvolk erworben, indem er Sünder zur Sinnesänderung führte. Der Stifter des N. B. erschien im Fleische, um sich uns mittheilen zu können. Indem er dieß that, sind die Sünden der Juden — der Prophetenmörder von Anbeginn — voll gemacht worden. Sein Leiden war aber schon im A. T. vorausgesagt. — Wer könnte verkennen, daß dieses K. eine Fortführung des Hauptthema's sey? Es enthält ja die Sätze: a) ein neuer Bund ist im Blute Christi gestiftet; b) durch seine Gründung sind die den Vätern gegebenen Verheißungen erfüllt; aber auch zugleich c) die Sünden der Juden voll geworden, indem sie Christum tödteten; und d) dieser Tod und das Leiden Christi ward schon im A. T. angekündigt. An den letzten Gedanken des K. 5. schließt sich nun das Folgende an, worin nachgewiesen wird, wie in der That Christus und sein Leiden und sein Tod und seine Stiftung des N. B. schon im A. T. angekündet gewesen sey.

K. 6. Nachdem Christus den Auftrag des Vaters vollzogen, da konnte er sprechen, wie er schon zum Voraus bei dem Propheten gesprochen: wer will mit mir rechten u. s. f.? Er ist, wie gleichfalls vorherverkündet war, zum Eckstein geworden, an dem sich die Geguer zerstoßen; er ist der auserlesene Eckstein, den Gott zum Fundamente Sions zu machen versprochen hat, und von dem geschrieben steht: wer auf ihn hofft, wird leben. Er ist es wieder, von dem prophezeit worden: der Stein, den die Bauleute verworfen ha-

ben u. ſ. f. Geſchrieben iſt von ihm: die Verſammlung der Böſen hat mich umgeben, über mein Kleid haben ſie das Loos geworfen. So wurden ſeine Leiden, da er im Fleiſche erſcheinen ſollte, uns vorausgeſagt. In Beziehung auf ihn ſprach Gott: gehet ein in das gute Land, das von Milch und Honig fließt. Darunter verſtand Gott die Menſchwerdung Chriſti, denn unter dem Ausdrucke γῆ, Erde, iſt das Fleiſch, die Menſchheit, angedeutet. Gott bezeichnete das Land als von Milch und Honig fließend, um die neue Schöpfung der Menſchheit durch Chriſtus auszudrücken, um anzudeuten, daß wir durch ihn wieder Kinder werden. Dieſe neue Schöpfung hat Gott ſchon bei der Schöpfung überhaupt im Sinne gehabt, und darum in Beziehung auf uns zum Sohne die Schöpferworte geſprochen: laſſet uns einen Menſchen machen nach unſerem Gleichbilde, und er ſoll herrſchen über die Thiere der Erde, über die Vögel des Himmels und die Fiſche des Meeres. Dieſe zweite Schöpfung hat Gott auch im Auge gehabt, als er ſprach: gehet ein in das gute Land ꝛc. Und in der That ſind wir neugebildet, die ſteinernen Herzen ſind, wie der Prophet ſagt, von uns genommen, und fleiſcherne eingeſetzt, und in dieſen wohnet der fleiſchgewordene Chriſtus. Wir ſind jetzt Brüder Chriſti, Mitglieder ſeiner Kirche, und auch in dieſer Beziehung eingeführt in das gute Land. Aber Gott hat bei der Schöpfung geſprochen: ſie ſollen herrſchen über alle Thiere; geht dieß auch auf uns? Ja, auch wir werden über ſie herrſchen, wenn wir einmal vollendet ſind als Erben des göttlichen Bundes. — So fern nun der Hauptgedanke dieſes Kapitels der Satz iſt: Chriſti Leiden und ſeine Bundesſtiftung iſt im

A. T. vorausgesagt, gehört es unzweifelhaft zur Exposition des Hauptthema's. Aber der im sechsten Kapitel ausgesprochene und wesentlich zum Hauptthema gehörige Satz: ἐν σαρκὶ ἦν αὐτῷ (Χριστῷ) μέλλοντος φανερῶσθαι καὶ πάσχειν, προεφανερώθη τὸ πάθος ist in dem Bisherigen nur sehr unvollständig entwickelt und dargethan, darum zeigt Barnabas im Folgenden, wie in vielen andern Aussprüchen des A. T. und in jüdischen Einrichtungen das Leiden Christi angekündigt sey. So im siebten Kapitel.

K. 7. Eine spezielle Einrichung der jüdischen Fasten hatte den Zweck, anzudeuten, daß Christus am Kreuze mit Essig und Galle getränkt werde. Die jüdischen Priester mußten nämlich, während alles andere Volk fastete, die Eingeweide des in der Fastenzeit geopferten Bockes ungewaschen mit Essig essen. Sie genoßen also auch Galle mit Essig, und sie mußten dieß thun, weil sie dem Herrn einst Essig mit Galle vermischt würden zu trinken geben. Auch die zwei (am großen Versöhnungstage nach III. Mos. 16.) ausgesonderten Böcke sind ein Typus Christi, seines Leidens und seiner Wiederkunft. Der geschlachtete ist ein Vorbild Christi des Getödteten. Der andere, dem ersten ganz ähnliche ward mit rother Wolle gekrönt und in die Wüste getrieben. Er ist ein Vorbild des einst zum Gerichte kommenden Christus, dem getödteten ähnlich zum Zeichen der Identität des gekreuzigten und wiederkommenden Herrn. Und die rothe Wolle an ihm ist ein Vorbild der Herrlichkeit — des Purpurmantels — worin Christus zum Gerichte kommt.

K. 8. Auch die rothe Kuh, welche nach IV. Mos. 19. von Sündern geschlachtet und verbrannt werden mußte, de-

ren Asche sofort Knaben sammelten, in Gefäße thaten und damit das zu reinigende Volk mittelst eines mit Purpurwolle und Ysop umwundenen Holzes (Stabes) besprengten, auch dieß ist ein Vorbild auf Christus und sein Leiden. Seine Mörder sind die sündhaften Schlächter, die besprengenden Knaben sind die das Evangelium der Befreiung von der Sünde verkündenden Apostel, das Holz (der Stab) ist das Kreuz, u. s. f. Wir, sagt Barnabas, sehen diese messianische Beziehung jenes alttestamentlichen Gebotes ein, den Juden aber ist sie verborgen. — Wie diese beiden Kapitel mit dem Hauptthema zusammenhängen, liegt am Tage. Sie sind eine Exposition des Gedankens: das Judenthum hatte die Aufgabe, auf den neuen Bund und die neue Heilsanstalt hinzuweisen. Dieser Gedanke wird auch in

K. 9 weiter ausgeführt, also: schon im A. T. ist an vielen Stellen das neue Gesetz, welches nicht eine Beschneidung des Fleisches, sondern eine geistige Beschneidung des Herzens und der Ohren verlangt, angedeutet. Diese Stellen hat der Herr durch die Propheten verkündet, zum Zeugniß, welche Beschneidung er meine und wolle. Die körperliche Beschneidung aber, auf welche die Juden ihr Vertrauen setzen, ist abgeschafft, sie jedoch haben dieß nicht erkannt, denn ein böser Engel verfinsterte sie. Ja nicht einmal als Bundeszeichen soll die Beschneidung fortbestehen, da auch heidnische Völker sie haben. Daß aber die Beschneidung überhaupt nur ein Typus sey, dafür spricht schon die erste Beschneidung, die Abraham an 318 Männern vollzog, denn die Zahl 300 = *T* bedeutet das Kreuz, 18 aber = *Ιη* den Namen Jesus. Sie war also ein Typus des *σταυρὸς Ἰησοῦ*.

K. 10. Auch die mosaischen Speisegesetze waren Andeutungen und Hinweisungen auf christliche Gebote, innere Reinigkeit betreffend. Da Moses von den Speisen redete, hat er im geistigen Sinne drei große Gebote gegeben, die Juden aber haben, nach ihrer fleischlichen Gesinnung, alles blos von den Speisen verstanden. — In diesen beiden Kapiteln sind nicht so fast Typen auf das Leiden Christi ausgeführt, sie beschäftigen sich vielmehr allgemeiner mit der Darlegung, daß das neue geistige Gesetz überhaupt schon im A. T. angedeutet worden sey, und dieses Typen auf die neue Heilsanstalt enthalte. In dieser allgemeinen, wesentlich zum Hauptthema und seiner Entwicklung gehörigen Richtung fährt

K. 11. fort: auch die christliche Taufe und das Kreuz Christi, d. h. nicht das Leiden allein, sondern das ganze Erlösungswerk, ist im A. T. voraus angedeutet worden, insbesondere in jenen Stellen, die von einer Quelle Gottes und ihren beglückenden Wirkungen sprechen. Angedeutet ist aber auch, daß die Juden die sündenvergebende Taufe nicht annehmen, sondern andere und nichtige Reinigungsmittel für sich bereiten würden. Von der Taufe und dem Kreuze zugleich prophezeiete Gott im ersten Psalm. Die Taufe ist der beglückende, befruchtende Bach, das Kreuz aber ist der Baum, an diesem Bache gepflanzt, und das Ganze will sagen: selig sind die, welche ihr Vertrauen in das Kreuz setzend ins Wasser gestiegen sind. Auf die Taufe gehen gehen noch andere Prophezeiungen, z. B. wenn das Land Jakobs wegen des Flusses gelobt wird, der von ihm ausgeht.

K. 12. Ebenso ist in specie das Kreuz Christi schon

von den Propheten angekündigt worden. Einer derselben (eine apokryphische Schrift) sagt: „wann erhält all' dieß seine Vollendung? Wann das Holz gefallen ist und wieder aufsteht, und vom Holze Blut fließt." Das Kreuz hat schon Moses verkündet, als er sich, für das kämpfende Volk betend, in Form eines Kreuzes stellte. Und die Israeliten siegten, so lange er also stand, und wurden besiegt, sobald er die Hände herabsenkte, zum Zeichen, daß nur im Kreuze Heil und Rettung sey. Und abermals hat Moses das Kreuz und die Rettung, die vom Kreuze kommt, verkündet in der von ihm errichteten ehernen Schlange und ihrer heilenden Kraft. Einen Typus von Jesus gab Moses weiter in Josua. Früher hieß er Ause, jetzt nannte ihn Moses aber Josua, d. h. Jesus, um anzuzeigen, daß durch ihn der Herr Alles über seinen Sohn Jesus offenbaren wollte. Das Amalek, welches Josua ausrotten sollte, bedeutet dann das wahre Amalek, das Reich Satans, das Jesus völlig zerstörte. — Nachdem nun gezeigt ist, daß im A. T. sich so viele Prophezeiungen auf Christus finden, schickt sich Barnabas an, zu beweisen, daß die Christen die eigentlichen Erben des göttlichen Bundes seyen.

K. 13. (Wie Christus schon im A. T. angedeutet ist); so ist es dort schon verkündet, daß nicht die Juden, sondern die Christen die eigentlichen Erben des göttlichen Bundes sind. Die Juden haben zwar das Recht der Erstgeburt für sich, aber daß dieß nicht entscheide, ward von Gott schon angedeutet bei der Schwangerschaft der Rebekka, als er sagte: zwei Völker sind in deinem Leibe, und das größere (ältere) soll dem kleineren dienen. Das Volk Jakob ist Ty-

pus der Christen, wie Esau der Juden. Dasselbe ist prophezeit durch das Ereigniß mit den Söhnen Josephs, von denen der jüngere von Jakob gesegnet ward mit den Worten: der größere wird dem kleineren dienen. Es ward also schon im A. T. verkündet, daß von den zwei bevorzugten Völkern, den Juden und Christen, nicht das ältere, sondern das jüngere die göttliche Erbschaft erhalte.

K. 14. Allerdings hat Gott den Juden zuerst seinen Bund gegeben, allein sie waren unwürdig, ihn zu empfangen, darum ward er mit der Zerbrechung der Bundestafeln von ihnen genommen, und gieng auf die Christen über. Durch Christi Tod sind wir Erben des göttlichen Bundes, er sollte ja einen neuen Bund unter den in Finsterniß Begrabenen aufrichten. Das deutete Gott schon bei Isaia an, als er sprach: ich habe dich zum Bunde des Geschlechtes gesetzt u. s. f. — Wie mit dem Bunde, so war es mit dem Sabbat, als Fest und Zeichen des Bundes. Dieß zeigt Barnabas im Folgenden.

K. 15. Auch der wahre Sabbat, der mit reinen Händen und reinem Herzen gefeiert wird, und den Gott gewollt, und schon bei der Schöpfung im Auge gehabt hat, auch dieser ist auf die Christen übergegangen. Und dieser wahre Sabbat ist der achte Tag, als der erste Tag der neuen Welt, und der Tag der Auferstehung Christi. Daß aber Gott den jüdischen Sabbat verworfen habe, das hat er schon bei Isaia 1, 13 ausgesprochen in den Worten: eure Sabbate will ich nicht.

K. 16. Wie es sich mit dem Sabbat verhält, ebenso mit dem Tempel. Der jüdische Tempel war nicht der rechte

Tempel, sondern dieß ist jener geistige Tempel, der nach der Zerstörung des jüdischen in den menschlichen Herzen erbaut wird. Auch diese Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem ist vorausverkündiget worden. Jeremia 25. Isaia 5.

Mit K. 17. schließt nun der erste Theil, und es spricht darin Barnabas, offenbar auf K. 4. sich zurückbeziehend, die Ueberzeugung aus, er habe so vollständig und so einfach als möglich die Dinge erklärt, die zur Seligkeit seiner Leser gereichen könnten.

Ueberblicken wir diese Skizze, und betrachten wir den Inhalt jedes einzelnen Kapitels in seinem Verhältniß zum aufgefunden Hauptthema, so wird es uns kaum zweifelhaft seyn, daß eine Einheit des Inhalts diesen ganzen ersten Theil durchziehe, und daß die einzelnen Kapitel als Entwicklungen des Hauptthema's erscheinen. Sie gehen alle dahin, zu zeigen, daß das Judenthum abgeschafft sey, daß es die Bestimmung gehabt habe, auf einen neuen Bund, eine neue Heilsanstalt hinzuweisen, und diese neue Heilsanstalt mit Christus eingetreten sey. Zeigt sich uns so im ersten Theile eine Einheit des Inhalts; so sind wir auch auf die Einheit des Verfassers zu schließen berechtigt.

Doch wir haben noch nicht Alles gethan, wenn wir aus eigener Betrachtung des Inhalts seine Einheit darzulegen versucht und daraus auf die Integrität geschlossen haben. Wir müssen auch den Gegner und seine Gründe hören und letztere zu widerlegen versuchen.

Herr Schenkel vermißt Einheit des Inhalts, und mußte sie vermissen, weil er schon das Hauptthema irrig gefaßt

hat. Es stand ihm von vorn herein fest, daß nur K. 1 bis 6 inclus. und 13 u. 14 ächt seyen. Nur aus diesen durfte er also das Thema erheben. Es ist ihm die Lehre, daß der Tod Christi ein versöhnender und heiligender, und die Frucht dieses Todes die neue geistige κληρονομία sey, welche der mosaischen Verheißung gemäß sich in Christo als in einem höheren Sinne verwirklicht habe, und den Christen, als dem καινὸς λαὸς, zu Theil geworden sey. Dieses Thema ist aus den Kapiteln 5. 6. 13 u. 14 entnommen, verkennt aber gewiß die eigentliche und volle Bestimmung des Briefes, und ist nicht einmal im Stande, die von H. Sch. für ächt anerkannten Kapitel in eine inhaltliche Einheit zusammenzufassen, eben weil es zu eng ist. Diesen Mißstand, daß K. 1. 2. 3 u. 4 nicht unter dieses Thema gestellt werden können, hat H. Sch. selber gefühlt, hat aber die Schwierigkeit durch die Behauptung zerhauen, die vier ersten Kapitel allzumal seyen nur Einleitung und Anbahnung zum Thema. Bedenklich wäre solche Annahme schon, wenn diese vier Kapitel als Einleitung in den ganzen Brief mit seinen 21 Kapiteln betrachtet werden sollten. Noch bedenklicher erscheint eine solch' lange Einleitung für den ersten Theil allein, und nur diesen will ja Schenkel als ächt anerkennen. Am allerbedenklichsten aber hätte eine so lange Einleitung für den Vertheidiger der Interpolationshypothese seyn sollen, der der eigentlichen Abhandlung kaum denselben Umfang anweist, den er der Einleitung zutheilte. Es giebt freilich Leute, die in ihren Büchern und Vorträgen nicht über die Einleitung hinaus kommen können, aber als der wahrscheinliche Fall läßt sich doch solche Unart nicht bei einem Schriftsteller an-

nehmen, der nicht schon anderswo solche Diathese des Stoffes gezeigt und bewiesen hat. Doch dieß trifft nur das Aeußere der fraglichen Einleitung, ihre monströse Ausdehnung. Vielleicht giebt ihr der Inhalt den Charakter einer Einleitung zu dem von H. Schenkel behaupteten Thema? Ich glaube kaum. Kap. 2 u. 3 handeln davon, wie Gott schon im A. T. angedeutet habe, daß die jüdischen Opfer und Fasten ihm nicht angenehm seyen, weil die Juden seine Gebote hierüber im fleischlichen Sinne gefaßt hätten, während sie doch geistig zu verstehen gewesen. Ist dieß nun wohl eine Einleitung zu dem Thema: Christi Tod ist versöhnend? Oder sollte etwa der Verfasser unseres Briefes zu jenen Skribenten gehören, die den Anfang ihrer Abhandlung nicht finden können, und ein Langes und ein Breites kreuz und quer umhersäbeln und ungehörige Dinge reden, bis sie endlich einen Sprung machen und angreifen?

Und zu was hätte Barnabas nach dem ersten Kapitel sich noch einmal in die Einleitung verlaufen sollen, da sich ihm doch dort die natürliche Brücke bot, auf der er zu seinem Thema, und wäre es auch das von H. Schenkel gemeinte, übergehen konnte. An den Gedanken: Gott will selber, daß ihr in christlicher Einsicht fortschreitet, hätte sich ja ganz leicht der weitere angeschlossen: so vernehmet denn, daß Christi Tod ein versöhnender und heiligender ist u. s. f. Ich wenigstens kann gar nicht absehen, warum Barnabas, statt also zum Thema überzugehen, in einer drei Kapitel langen Deduktion gezeigt haben sollte, daß die jüdischen Opfer und Fasten von Gott nicht gewollt und verworfen seyen, daß der alte Bund aufgehört habe, aber noch immer Manche in

unseliger Verblendung den jüdischen Sauerteig ins Christenthum hineintragen wollen. Seinem vermeintlichen Thema: Christi Tod sey ein versöhnender, kam er gewiß dadurch nicht näher. Ganz anders aber stellt sich die Sache heraus, wenn wir das wahre Thema des Briefes ins Auge fassen, denn dann zeigen sich alle diese Reden über jüdische Opfer und Fasten und ihre Nichtigkeit in ihrem rechten Lichte als partielle Entwicklungen des Thema's: das Judenthum hat aufgehört u. s. f. Daß aber in der That Barnabas nicht erst im fünften Kapitel zu seinem Thema komme, daß er vielmehr schon bei dem Anfange des vierten Kapitels Einiges davon abgehandelt habe, dafür sprechen die Worte: Oportet ergo de his talibus multum scrutantes scribere, quae nos possint sanare. c. 4.

Wir halten uns somit für berechtigt, das von Herrn Schenkel angegebene Thema und seine Ansicht über den einleitenden Charakter der K. 2. 3 u. 4 für irrig zu erklären.

Weiter finden wir uns veranlaßt, seine Behauptung, nach Kap. 6 höre der Zusammenhang auf, in Abrede zu ziehen. Wir sehen leicht, wie Hr. Schenkel zu dieser Behauptung gekommen ist, denn sie fließt von selbst aus der zu engen Begrenzung des Thema's. In der That hört aber der Zusammenhang nach K. 6 nicht auf, sondern das Folgende steht mit dem Bisherigen in sehr enger Verwandtschaft. Auch erscheint es uns nicht als überflüssig, sondern als nothwendig. Barnabas hatte im sechsten Kapitel erklärt, Christi Leiden sey schon im A. T. voraus verkündet worden. Dieß hatte er bisher nur auf eine sehr unvollständige Weise gezeigt und zeigen können; es lag ihm darum ob, des Wei-

tern nachzuweiſen, daß Chriſti Leiden wirklich im A. T., und nicht blos in einem Ausſpruche deſſelben angekündigt ſey. Das Folgende iſt darum nur eine Fortführung der ſchon im ſechsten Kapitel angefangenen Entwicklung des Thema's in der Richtung hin: das Judenthum hatte die Beſtimmung, auf die neue Heilsanſtalt hinzuweiſen.

Herr Schenkel glaubt weiter zum Nachtheile der Kapitel 7—12 inclus. eine enge Verbindung zwiſchen K. 6. und K. 13. entdeckt zu haben, was dafür ſpreche, urſprünglich ſeyen dieſe Kapitel unmittelbar einander gefolgt, und erſt durch die ſpätere Interpolation getrennt worden. Dieſe enge Verbindung erblickt er in dem Ausdrucke κληρονόμος, womit das ſechste Kapitel ſchließt, das dreizehnte beinahe anfängt. Die K. 6. ausgeſprochene Verheißung der κληρονομία werde K. 13. durch altteſtamentliche Analogien in's Licht geſtellt, und gezeigt, daß ſie den Chriſten angehöre. Die von ihm entdeckte Verbindung iſt aber in der That nur ein Verbalzuſammenhang, in einer nähern ſachlichen Verbindung ſtehen beide Kapitel nicht. Im ſechsten Kapitel ſagt Barnabas: das Werk Chriſti, der neue Bund, iſt tadellos, Chriſtus der auserleſene Eckſtein, wer auf ihn hofft, lebt ewig. Sein Leiden iſt von den Propheten vorausgeſagt worden, vorausverkündet iſt, daß er uns umſchaffen und neugeſtalten werde. Dann werden wir, wie die erſten Menſchen, wieder herrſchen über die Thiere der Erde, die Vögel des Himmels und die Fiſche des Meeres. Wann aber wird dieſe Herrſchaft eintreten? Wann wir werden vollendet ſeyn als κληρονόμοι τῆς διαθήκης κυρίου. Das dreizehnte Kapitel aber zeigt, daß Gott ſchon im A. T. angedeutet habe,

nicht die Juden, sondern die Christen seyen die eigentlichen Erben des göttlichen Erbes. So hängen diese beiden Kapitel allerdings in einem Ausdrucke zusammen, aber der Inhalt von beiden ist ein wesentlich verschiedener, der keineswegs zu solcher Annahme nöthigt, wie H. Schenkel sie aufgestellt hat. Oder sollten etwa die beiden Gedanken: wir werden über die Thiere herrschen, wenn wir vollkommene Christen sind, — und: uns, nicht die Juden hat Gott zu seinen Erben bestimmt, in so nothwendiger enger Verbindung stehen? Weit inniger schlöße sich dem Inhalte nach K. 13 an die Mitte von K. 4 an, wo Barnabas sagte: uns gehöret der alte Bund an, denn die Juden haben ihn verloren, als Moses wegen ihrer Hartherzigkeit und Unwürdigkeit die Bundestafeln zerschlug. Dieß ist derselbe Gedanke, der K. 13 wieder aufgenommen wird. Aber wo liegt eine Berechtigung, alles zwischeninne Liegende für unächt zu halten? Wenn ein Gedanke schon berührt ist, kann er nicht später wieder aufgenommen und ausgeführt werden?

Daß aber K. 13, welches H. Schenkel für ächt hält, mit K. 12, das er für unächt erklärt, im Zusammenhang stehe, hat uns unsere Skizze gezeigt. Wenn Barnabas von K. 6—12 nachgewiesen hatte, das Judenthum sey voll von Vorbildern auf Christus; so mußte ganz natürlich der Gedanke sich geben: wenn dem so ist, so sind wohl die Christen, nicht die Juden die eigentlichen Erben der göttlichen Erbschaft, denn wenn das Judenthum nur hinwies auf das Christenthum, so ist dieses die wahre Heilsanstalt. So hängt K. 13 mit dem Vorausgehenden wesentlich innerlich zusammen, und solcher Zusammenhang ist gründlicher und

wahrer, als die äußerliche Verbindung, die durch ein gleichlautendes Wort sich bildet.

Nach K. 13 und 14 läßt H. Schenkel wieder zwei neue Kapitel durch den Interpolator eingefügt werden, behauptend, K. 15 u. 16 stehen außer allem Zusammenhange mit den ächten K. 13 u. 14. Dagegen wollen wir zuerst zeigen, daß der Inhalt jener beiden beanstandeten Kapitel einen nothwendigen Theil in der Entfaltung des ganzen Thema's ausmache. Wenn Barnabas zeigen wollte, daß das Judenthum abgeschafft sey, und einer höhern Heilsordnung Platz gemacht habe, auf welche hinzuweisen schon von Anfang an seine Bestimmung war; so mußte er gewiß auch zeigen: a) der alte Sabbat ist abgeschafft, b) ein neuer, der wahre Sabbat ist an sein Stelle getreten, und c) dieser wahre Sabbat ist von Gott schon Anfangs gewollt, von den Juden mißverstanden, von Gott aber wiederholt durch die Propheten wieder angedeutet worden. Das mußte Barnabas darlegen, wenn er nicht dem schweren Einwurfe gegen seine ganze Argumentation sich aussetzen wollte: wie kannst du sagen, das Judenthum sey abgeschafft, da der Sabbat, göttlich eingesetzt, bleibend seyn muß? Diesem Einwurf begegnet Barnabas im K. 15 durch die Entwicklung der drei eben angegebenen Punkte, und so hängt das K. 15 mit dem Ganzen zusammen. Dasselbe gilt von dem sechzehnten Kapitel, denn wie vom Sabbat, so mußte vom Tempel gezeigt werden, daß der jüdische nicht der wahre, von Gott gewollte sey, und deßhalb aufgehört habe, um einem geistigen Tempel Platz zu machen.

Kap. 15 hängt aber nicht blos als integrirender Theil

in der Entwicklung des Hauptthema's, sondern auch noch näher und unmittelbarer mit K. 14 zusammen. Wenn K. 14 gezeigt war, daß der A. B. aufgehört habe und in einen neuen übergegangen sey; so mußte wohl alsbald der Gedanke sich aufschließen: auch das alte Bundesfest hat aufgehört und einem neuen Platz gemacht, das neue aber ist das wahre, von Gott gewollte. Vom Bunde auf das Bundesfest ist gewiß der Uebergang ein natürlicher und naheliegender. Als Bundesfest aber mußte der Sabbat betrachtet werden nach II. Mos. 31, 13—17. Vom Sabbat aber ward Barnabas von selbst auf den Tempel geleitet, da sich in Betreff seiner der nämliche Einwurf machen ließ, wie wegen des Sabbats.

Endlich führt H. Schenkel noch ein Argument an, welches gegen die Kapitel 15 u. 16 und für die ursprüngliche Verbindung des Schlusses K. 17 mit K. 14 sprechen soll. Im Schlusse, sagt er, spricht Barnabas seine Ueberzeugung aus, er habe nichts vorübergelassen, was zur wesentlichen Einsicht in die Lehre Christi gehöre. Denselben Gedanken aber erkläre er schon im K. 14, woraus die unmittelbare Verbindung dieser beiden Kapitel zu erschließen sey. — Angenommen, die Prämissen wären richtig, so wäre doch immerhin diese Folgerung nicht nothwendig. Aber der Minor im Schlusse des H. Schenkel ist ganz falsch. In den Worten des K. 14: *γινώσκετε ἂν, πόθεν ἐλυτρώθημεν* findet er das frohe Selbstbewußtseyn des Apostels ausgedrückt, alles zur Einsicht in die Lehre Christi Beitragende angeführt zu haben. Solchen Sinn kann ich aber in diesen Worten nimmermehr finden, vielmehr drücken sie den Gedanken aus: sehet, von so großen Uebeln, von der Finsterniß, dem Tode

u. dgl. hat uns Christus befreit. Daß dieser Gedanke darin liege, ergiebt sich jedem unbefangenen Leser. Wo bleibt aber dann der Grund für die behauptete unmittelbare Verbindung von K. 17 mit K. 14, und für die Ausstoßung des zwischenne Liegenden?

Wir haben nun zwischen allen Kapiteln des ersten Theils unseres Briefes einen inneren Zusammenhang gefunden, und alle Zweifel an der inhaltlichen Einheit sind uns als unbegründet erschienen. Aus der Einheit des Inhalts aber schließen wir auf die Einheit des Verfassers, oder auf die Integrität.

Für seine Interpolationshypothese führt H. Schenkel weiter an, es werde in den Kapiteln 7—12 und 15 und 16 der alte Bund anders beurtheilt, als in den ächten. Wäre diese Bemerkung und Behauptung richtig; so würde sich allerdings ein nicht unbedeutendes Argument gegen die Integrität unseres Briefes ergeben, und der Verdacht einer Interpolation läge nahe. Wir haben uns aber überzeugt, daß dem nicht so ist, und sprechen darum die Behauptung aus:

2) der alte Bund wird in den belobten Kapiteln auf gleiche Weise beurtheilt, wie in den beanstandeten, und umgekehrt.

Um im Einzelnen uns hievon zu überzeugen, müssen wir die in den sogenannten ächten Kapiteln enthaltenen Urtheile über das Judenthum aufsuchen, und sofort Aeußerungen der beanstandeten Kapitel über denselben Gegenstand mit ihnen vergleichen.

Im K. 2 wird gesagt: die jüdischen Opfer will Gott nicht, er erklärte schon im A. T., daß er sie nicht gewollt

habe, und es war Irrthum von den Juden *), solche Opfer für gottgefällig zu halten.

K. 3. Gott selbst hat erklärt, er wolle die jüdischen Fasten nicht, sondern geistigere Fasten. Er hat uns diese geistigeren Fasten durch die Propheten angedeutet, damit wir nicht wie Proselyten ins jüdische Gesetz hineinlaufen.

K. 4. Die Juden haben schon von Anfang an allen Anspruch auf den göttlichen Bund verloren, ihr Testament ward zerbrochen, damit die Liebe Jesu in unseren Herzen besiegelt werde.

K. 5. In Beziehung auf die Juden hat Gott Proverb. 1, 18 gesagt: mit Recht werden den Vögeln Netze gestellt, d. h. verdienter Weise gehen die Juden unter. Gott hat ihnen Anfangs den rechten Weg gezeigt, aber sie haben die Finsterniß mehr geliebt. Christus ist im Fleische erschienen, um die Sünden der Juden voll zu machen; auch das hat der Prophet voraus verkündet.

K. 6. In Beziehung auf die Juden ward prophezeit: die Versammlung der Gottlosen hat mich umgeben. In Beziehung auf Christus ward das gute Land verheißen, in das wir durch eine neue Schöpfung eingehen sollten.

K. 13. Schon bei der Schwangerschaft Rebekka's und dem Segen Jakobs hat Gott angekündet, daß nicht die Juden, sondern die Christen Erben des göttlichen Bundes seyen.

K. 14. Allerdings hat Gott zuerst mit den Juden den Bund schließen wollen, aber sie waren nicht würdig,

*) similiter errantes c. 2.

ihn zu empfangen, darum verloren sie alle Ansprüche darauf, und der Bund gieng an die Christen über. Vor Christus saßen die Menschen in der Finsterniß, verzehrt vom Tode, übergeben der Ungerechtigkeit des Irrthums, waren Blinde und Gefangene.

Dieß sind die in den sogenannten ächten Kapiteln niedergelegten Ansichten über das Judenthum und sein Verhältniß zum Christenthum. Es springt in die Augen, daß Barnabas das Judenthum nicht in dem Sinne als ein Glied in der religiösen Entwicklung der Menschheit betrachtet, in welchem man diese Phrase gemeinhin nimmt. Es war vielmehr seine Ansicht: nicht die Juden, sondern die Christen sind Erben des göttlichen Bundes, die Juden haben keinen Anspruch darauf, sie sind in die Irre gegangen, in Finsterniß und Irrthum begraben worden, dem geistigen Tode anheimgefallen, haben Gottes Gebote nicht verstanden und selbe fleischlich buchstäblich aufgefaßt. Aber Gott hat von Zeit zu Zeit Propheten erweckt, um durch sie hinzudeuten auf seinen Willen, und anzukündigen den neuen Bund, der in Christus und durch ihn geschlossen werden sollte.

So denkt Barnabas. Spricht er sich nun in den beanstandeten Kapiteln anders aus, etwa in einer Weise, welche dieser entgegengesetzt, oder wenigstens von ihr so verschieden ist, daß diese Kapitel einem andern Verfasser zugeschrieben werden müssen? Herr Schenkel versichert uns dessen, aber auch hier wollen wir mit eigenen Augen sehen. — Die beanstandeten Kapitel suchen in einer Reihe von Beispielen zu zeigen, daß zahlreiche Umstände aus dem Leben und Leiden Jesu schon im A. T. angedeutet worden seyen, z. B. daß er

mit Essig und Galle getränkt würde; daß er, der für die Sünden Geopferte, mit Krone und Purpur geschmückt, zum Gerichte kommen werde; daß durch ihn Reinigung und Vergebung der Sünden den Menschen zu Theil werde. Voraus verkündet war die wahre Beschneidung, wie sie das Christenthum verlangt, an Herzen und Ohren, prophezeit war das Kreuz Christi in der Beschneidung der 318 durch Abraham. Das christliche Sittengesetz war angedeutet in den jüdischen Speisegeboten. Angekündet war Christi Kreuz und die christliche Taufe. Der wahre Sabbat, den Gott eingesetzt hat, ist erst mit dem Christenthum eingetreten, nämlich der Sabbat, der gefeiert wird mit reinen Herzen und reinen Händen. Die Juden aber irrten sich, wenn sie den Sabbat ohne dieß Erforderniß feiern zu können glaubten, daher hat Gott ihren Sabbat schon durch die Propheten verworfen. Auch der wahre Tempel ist erst seit dem Christenthum verwirklicht worden, der Tempel im gottgefälligen Herzen.

Wie wird nun hier das Judenthum und sein Verhältniß zum Christenthum betrachtet? Zwei Gedanken springen uns in die Augen:

a) im Judenthum hat Gott die Typen und Vorbilder auf Christus und das Christenthum gegeben, und

b) im Christenthum trat das in Wahrheit und in geistigem Sinne ein, was im Judenthum typisch vorgebildet und sinnlich aufgefaßt war.

Vergleichen wir nun dieses Resultat mit dem aus den sogenannten ächten Kapiteln gewonnenen. Dort hieß es: nicht die Juden, sondern die Christen sind die Erben des göttlichen Bundes. Dieß ist gewiß auch hier, wenn nicht

dem Worte, so doch dem Sinne nach ausgesprochen. Dort hieß es: die Juden haben keinen Anspruch auf den göttlichen Bund; hier: die Juden haben die göttlichen Anordnungen und Satzungen falsch und irrig verstanden. Dort hieß es: Gott habe von Zeit zu Zeit durch die Propheten seinen eigentlichen Willen angedeutet, und den neuen Bund angekündigt, hier: im Judenthum und durch die jüdischen Propheten hat Gott Typen, Vorbilder und Prophezeiungen auf Christus und die christliche Heilsordnung in großer Zahl gegeben, und was im Judenthum typisch vorgebildet war, ist im Christenthum in Wahrheit in Erfüllung gegangen.

Offenbar sind es also dieselben Grundgedanken über das Judenthum, die uns in den beanstandeten, wie in den belobten Kapiteln entgegentreten; es ist dieselbe Anschauungsweise des Verhältnisses von Judenthum und Christenthum, aus dem sie geflossen sind, sie sind Theile eines und desselben Ganzen.

Aber die beanstandeten Kapitel sollen sich nach H. Sch. zum Zwecke gesetzt haben, nachzuweisen, daß der alte Bund mit dem neuen identisch sey. Solche Behauptung, geradezu ausgesprochen, finde ich nirgends in den besagten Kapiteln, glaube auch kaum, daß ein Anderer sie finden wird. Dagegen ergiebt sich mir folgende Ansicht des Schriftstellers: Gott wollte mit den Juden seinen Bund schließen, die Juden aber waren nicht empfänglich hiefür, mißverstanden Gottes Gebote, baueten ein Haus statt eines geistigen Tempels, enthielten sich vom Schwein, statt vom Unflat. Mit ihnen war also der Bund gar nicht zu schließen. Doch hat sie Gott von Zeit zu Zeit auf den neuen Bundesabschluß hin-

gewiesen, und den geistigen Bund ihnen verkündet. Insofern also sprechen diese Kapitel von einem Bunde, indem sie das Christenthum als den allein wahren Bund anerkennen, welchen Gott den Juden schon habe geben wollen, dessen sie sich aber unwürdig und unempfänglich gezeigt hätten. Das Judenthum wird also in seinem Bundesrechte gar nicht anerkannt. Es fragt sich nun: geschieht dieß blos in den beanstandeten Kapiteln, oder auch in den belobten? Geschieht es in Ersteren allein, so ist möglich, daß sie aus einer andern Feder geflossen sind; geschieht es aber in den Einen wie in den Andern, so ist kein Grund zur Annahme zweier Verfasser vorhanden. Ich finde aber, daß diese Verkennung des jüdischen Bundesrechtes in den ächten Kapiteln, wie in den beanstandeten uns begegne. Im zweiten Kapitel z. B. wird den jüdischen Opfern, im dritten den Fasten das Merkmal der göttlichen Institution abgesprochen, und direkte geläugnet, daß Gott solche Opfer und Fasten verlangt habe. Hätte dieß Barnabas thun können, wenn er das historische Recht des Judenthums erkannt und dieses als einen göttlichen Bund, seine Einrichtungen als göttliche Bundeseinrichtungen betrachtet hätte? Eine Parallele zu diesen beiden belobten Kapiteln bietet das beanstandete zehnte. Wie dort Opfer und Fasten, so werden hier die jüdischen Speisevorschriften nicht in ihrem historischen Rechte aufgefaßt, eben weil der Verfasser die jüdischen Einrichtungen nicht als göttliche Bundeseinrichtungen erkennen mag, sie vielmehr für fleischlich-irrige Auffassungen göttlicher Gebote betrachtet.

Diese Mißkennung des jüdischen Bundesrechts begegnet uns auch in den belobten Kapiteln 4 und 14, welche uns

belehren, die Juden hätten ihre Ansprüche auf den alten Bund verloren, seit Moses die Bundestafeln zerschlug, der göttliche Bund aber sey auf die Christen übergegangen. Seit Moses diese Tafeln zerbrach, sey Israel kein Bundesvolk mehr gewesen. Der sogenannte ächte Barnabas ist derselbe Judenfeind, der uns in den beanstandeten Kapiteln begegnet. Ja, um gar keinen Zweifel darüber zu lassen, sagt er in dem für ächt gehaltenen K. 13: Gott habe den Juden schon bei der Schwangerschaft der Rebekka und der Segnung der Söhne Josephs angekündet, daß nicht sie, sondern die Christen sein Bundesvolk seyn sollten; und K. 14: die Juden seyen um ihrer Sünden willen nicht würdig gewesen, den Bund zu empfangen.

Die belobten Kapitel sprechen also in derselben Weise wie die beanstandeten gegen die Bundschaft des jüdischen Volkes.

Einer der herbsten Ausdrücke gegen das Judenthum findet sich in dem beanstandeten neunten Kapitel, welches behauptet: die jüdische Beschneidung sey abgeschafft, Gott habe sie gar nicht gewollt, ein böser Engel aber habe die Juden verfinstert, daß sie das göttliche Gebot der geistigen Beschneidung nicht einsahen. Diese schroffe Ansicht, glaubt H. Schenkel, stimme mit der in den ächten Kapiteln vorherrschenden Anerkennung des Judenthums nicht zusammen, und verrathe einen andern Verfasser. Wir können nicht beistimmen, müssen vielmehr behaupten, auch dieses Urtheil über Beschneidung sey ein Ausdruck desselben Geistes, der uns in den belobten Kapiteln entgegentritt. Wir haben schon gesehen, wie K. 2 u. 3 behauptet wird, es sey Irrthum der

Juden gewesen, die göttlichen Opfer- und Fastengebote im äußerlichen Sinne zu verstehen und zu üben. Ausdrücklich wird diese Auffassung ein Irrthum genannt. Warum sollte nun in einer andern Stelle die äußerliche Auffassung und Uebung der Beschneidung nicht auch ein Irrthum genannt werden? Die irrthümliche Auffassung eines göttlichen Gebotes dachte sich aber der Verfasser unter dem Einflusse eines bösen Geistes. Und wenn die Beschneidung nicht als Bundeszeichen anerkannt wird K. 9; so geschieht dieß nur in natürlicher Consequenz von K. 4, welches behauptet: seit Moses die Tafeln zerschlug, habe die Bundschaft aufgehört. Hatten sie aber keinen Bund; so konnte die Beschneidung auch nicht Bundeszeichen seyn.

Noch einige andere Bemerkungen des H. Schenkel über die angebliche Differenz in der Beurtheilungsweise des A. B. müssen wir zur Sprache bringen. Den ächten Kapiteln, sagt er, sey Moses eine wirkliche, geschichtliche Person, als Gesetzgeber und Bundesmittler. Nun, eine mythische Person ist er doch auch den beanstandeten Kapiteln nicht, und seine Würde wird auch in ihnen anerkannt, wenn es z. B. K. 15. heißt: Gott habe von Angesicht zu Angesicht zu Moses gesprochen. Als Gesetzgeber ist er im zehnten Kapitel anerkannt, der seine Gesetze in göttlichem Auftrage gegeben hat. Als von Gott besonders begnadigter Führer Israels erscheint er K. 12. Kurz, es ist in den beanstandeten Kapiteln, wie in den andern, mit gleicher Hochachtung von Moses gesprochen, und darum wieder kein Grund vorhanden, an zwei Verfasser unseres Briefes zu denken.

Derselbe Fall hat rücksichtlich der Propheten statt, was

H. Schenkel wieder in Abrede zu ziehen geneigt ist. Auch in den beanstandeten Kapiteln werden sie als von Gott inspirirt dargestellt, und Gott ist es, der durch sie redet. Daher die Formel: λέγει ὁ κύριος oder θεὸς ἐν τῷ προφήτῃ. Vgl. K. 7. 9. 11. 12. 15. Wenn nun Gott als durch die Propheten redend betrachtet wird, werden dann nicht diese selbst als göttliche Organe dargestellt? Als solche erscheinen sie somit in den beanstandeten, wie in den belobten Kapiteln.

Nicht blos die Einheit des Inhalts im Allgemeinen ist es also, was für die Integrität des ersten Theiles vom Briefe Barnabä spricht; auch die gleiche Beurtheilungsweise des A. T., die wir in den beanstandeten, wie in den belobten Kapiteln treffen, weist auf die Einheit des Verfassers hin. Aber auch

3) die Anschauungsweise des neuen Bundes ist in den belobten und bestrittenen Kapiteln dieselbe.

Nach den ächten Kapiteln, behauptet H. Schenkel, erscheine das Christenthum als eine sittlich-religiöse Heilsanstalt zur Beseligung der Menschen. Aber ganz anders verhalte es sich nach den Vorstellungen des Verfassers der übrigen Kapitel. Der Tod Cheisti sey diesem ein Opfer, welches zurückgeführt werde auf das alttestamentliche Opfer des Isaak.

Bleiben wir zunächst hiebei stehen, fragend: ist es ein Gegensatz gegen die Auffassung des Christenthums als einer sittlich-religiösen Heilsanstalt, wenn behauptet wird, der Tod Christi sey ein Opfer? Denken wir an die Lehre der christlichen Kirche überhaupt, wie dieselbe von allen supra-

naturalistischen Theologen bekannt wird. Es erscheint ihnen ja das Christenthum als eine sittlich-religiöse Heilsanstalt, durch welche Gotteserkenntniß, Sündenvergebung und Heiligung uns zu Theil wird für und für. Und mit diesem Glauben verbinden sie den weiteren Glauben an den Opfertod Christi, bekennend, eben durch das Opfer am Kreuze sey das Christenthum solche Heilsanstalt geworden. Beide Begriffe, christliche Heilsanstalt und Opfertod Christi vertragen sich also nicht blos mit einander, sondern fordern einander. Oder werden wir etwa, wenn ein Prediger von dem Einen und dem Andern spricht, glauben müssen, er habe sich in zwei Personen gespalten? Wenn aber Barnabas weiter das Opfer Isaaks als ein Vorbild des Opfers Christi betrachtet, was soll ihn dann dabei hindern, im Christenthum eine sittlich-religiöse Heilsanstalt anzuerkennen? Nur der flachste Pelagianismus kann Kreuzopfer und Heilsanstalt nicht in einem Geiste verbinden, solchen Pelagianismus aber wollen wir doch nicht als nothwendige Eigenschaft des ächten Barnabas statuiren. Und wird etwa nicht auch in den beanstandeten Kapiteln das Christenthum als sittlich-religiöse Heilsanstalt angesehen, wenn K. 8. gesagt wird: die Boten des Evangeliums haben uns Vergebung der Sünden und Reinigung des Herzens gepredigt?

Weiter bemerkt H. Schenkel: mit dem Tode Christi werden in den bestrittenen Kapiteln nicht unmittelbar sittliche Wirkungen in Verbindung gesetzt, während dieß in den ächten Kapiteln geschehe; und auch dieß spreche für die Duplicität der Verfasser. Wir getrauen uns dagegen zu zeigen, daß auch in den bestrittenen Kapiteln, wie in den belobten,

ſittliche Wirkungen unmittelbar mit dem Tode des Herrn in Verbindung geſetzt werde. K. 7. iſt geſagt: Chriſtus habe gelitten ἵνα ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποιήσῃ ἡμᾶς. Iſt nun hier das Todesleiden Chriſti mit einer ſittlichen Wirkung in Verbindung geſetzt, oder verſteht etwa Barnabas unter dem Lebendigmachen nur eine Reſtauration des phyſiſchen Lebens? In demſelben Kapitel heißt es: Chriſtus habe ſeinen Leib dargebracht als Opfer ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν, d. h. wohl: er hat unſere Sünden am Kreuze geſühnt. Konnte der ächte Barnabas anders ſprechen, und iſt hier nicht ächt chriſtlich von der ſündenvergebenden Wirkung des Todes Chriſti die Rede?

Im achten Kapitel wird der Yſop als Typus der Reinigung, die uns durch den Tod Chriſti zu Theil werde, betrachtet. Das iſt unverkennbar nach dem ganzen Zuſammenhang. Siehe hier abermal eine ſittliche Wirkung des Todes Chriſti! Eine das ethiſche Leben gebende Wirkung wird dem Tode Chriſti auch K. 12. zugeſchrieben, und wir könnten die Beiſpiele häufen, wenn es nöthig wäre. Allein ſchon aus dem Angeführten leuchtet ein, daß auch in den beanſtandeten Kapiteln unmittelbar ſittliche Wirkungen mit dem Tode Chriſti in Verbindung geſetzt werden. Da daſſelbe auch in den belobten Kapiteln geſchieht, wie H. Schenkel ſelber behauptet; ſo ſehen wir keinen Grund, an zwei Verfaſſer zu denken, haben vielmehr die Wahrſcheinlichkeit für das Gegentheil in Anſpruch zu nehmen.

Zum Nachtheile der beanſtandeten Kapitel und zum Beweiſe, wie in ihnen das Chriſtenthum nicht als eine religiös-ſittliche Heilsanſtalt betrachtet werde, behauptet H. Schenkel:

statt die sittlichen Wirkungen des Todes Christi hervorzuheben, schreibe der Verfasser der bestrittenen Kapitel der Taufe eine magische Kraft zu. Aber auch dieses müssen wir bestreiten, wenn dem Verfasser eine andere Ansicht, als die allgemein christliche, von der Wirksamkeit der Taufe beigemessen werden will. Im Anfange des eilften Kapitels sagt er einfach von der Taufe, daß sie Vergebung der Sünden bringe. Diese sündenvergebende Kraft schreibt er der Taufe nur in Rücksicht auf Gott zu, betrachtet jene Wirkung als von Gott ausfließend, und deutet dieß unzweideutig in der Stelle an, wo Gott spricht: mich, die lebendige Quelle haben sie verlassen u. s. f. Und wenn er im Verlaufe dieses Kapitels die Taufe weiter mit dem Bache vergleicht, der die an ihm stehenden Bäume bewässert, daß sie Frucht bringen, und ihre Blätter nicht abfallen, wenn er weiter sagt: voll Sünde und Unflat steigen wir in das Wasser, aber Früchte tragend kommen wir heraus; was sagt er da Anderes, als was jeder orthodoxe Christ sagen könnte und möchte? Wo ist nun der Widerspruch dieser Kapitel gegen die Beurtheilung des Christenthums als einer sittlich-religiösen Heilsanstalt?

Offenbar übertriebene und gesuchte Verdächtigung ist es, wenn behauptet wird, in den bestrittenen Kapiteln werde das Gottesreich selbst von der Kraft des Holzes (Kreuzholzes) abhängig gemacht, und die Begriffe von der Wiederkunft Christi seyen so sinnlich, daß Christus in einem rothen Scharlachmantel kommend gedacht werde. Wer ist wohl so prosaisch, daß ihm nie ein bildlicher Ausdruck entschlüpfte, wie der ist: sie werden Jesum am Gerichtstage sehen mit

einem Purpurmantel angethan? Niemanden wohl fällt es ein, solchen Ausdruck wörtlich zu nehmen, und an Tuch und Farbe und Schneider zu denken. Und wenn K. 11. gesagt wird: „selig sind die, welche ihr Vertrauen auf das Kreuz setzend in das Wasser gestiegen sind"; so zeugen diese Worte gewiß nicht dafür, daß der Verfasser zu denen gehörte, die nur das leeee Kreuz aufpflanzen, aber das Lamm vom Kreuze genommen haben.

Aus Allem geht hervor, daß wir nirgends in der Beurtheilung und Auffassungsweise des Christenthums einen Punkt finden können, wo die Disparität der Ansichten in unserem Briefe auf eine Mehrheit von Verfassern schließen ließe. Im Gegentheile, da in den beanstandeten, wie in den belobten Kapiteln das Christenthum als eine sittlich-religiöse Heilsanstalt betrachtet wird, da und dort sittliche Wirkungen mit dem Opfertode Christi in Verbindung gesetzt werden, und nicht das Geringste sich findet, was eine Differenz in der Auffassungsweise des Christenthums verriethe; so glauben wir die Wahrscheinlichkeit für uns zu haben, wenn wir gegen H. Schenkel die Identität des Verfassers und die Integrität unseres Briefes behaupten.

Vereinzelt würde freilich dieses Argument auch für uns nichts beweisen, denn auch bei zwei verschiedenen Verfassern können die Ansichten über das Christenthum und seine Wirkungen dieselben seyn. Aber wenn in einer Schrift, die sich sonst als ein Ganzes ankündet, und deren Integrität durch andere Gründe wahrscheinlich gemacht werden kann, auch eine solche Uebereinstimmung in einem Punkte sich findet;

so gewinnt dadurch offenbar die Annahme eines Verfassers eine neue Stütze. Und diese Stütze mußten wir um so mehr hier in Anspruch nehmen, als durch Verkennung des Thatbestandes die entgegenstehende Ansicht, oder die Interpolationshypothese in dieser Richtung hin einen Haltpunkt für sich zu gewinnen bemüht war. In Wahrheit entbehrt sie aber desselben ebensosehr, als ihre bisher vorgeführten Stützen uns als völlig kraftlos erschienen sind. Sie hat zuerst Einheit des Inhalts im ersten Theile unseres Briefes vermißt, und sich darauf erbauen zu können geglaubt. Wir haben diese inhaltliche Einheit nachgewiesen, und ihr erstes Fundament ist gewichen. Sie hat sofort die Beurtheilungsweise des alten Testaments in Anspruch genommen, in den verschiedenen Kapiteln eine verschiedene entdeckt zu haben geglaubt, und sich darauf verlassen. Aber auch diese Stütze haben wir ihr entzogen, beweisend, daß durch alle Kapitel eine und dieselbe Anschauungsweise des A. T. sich hindurchziehe. Sie hat drittens nach dem N. T. gegriffen, und in dessen verschiedener Beurtheilung einen Haltpunkt sich zu bereiten geglaubt. Aber unter unseren Augen hat sich dieser in eine Stütze der Integrität umgewandelt.

So sind der Interpolationshypothese ihre Fundamente gewichen, und sie beruhet nur noch auf theilweisen Stützen, deren Haltbarkeit zu untersuchen, uns im Folgenden obliegt.

4) Die einzelnen für die Interpolationshypothese aufgebrachten Argumente sind nichtig.

Die in den belobten Kapiteln herrschende besonnene Darstellung soll nach der Versicherung des H. Schenkel mit dem

unruhigen Haschen nach typischen Beziehungen, welches sich in den beanstandeten als ein krankhaftes Streben herausstelle, unverträglich seyn.

Besehen wir uns nun die betreffenden Kapitel genauer, ob wirklich ein solcher Geistesunterschied statt finde. Schon K. 4. ist die Behauptung ausgesprochen: seit Moses die Gesetzestafeln zerschlagen habe, hätten die Juden keinen Anspruch mehr auf den göttlichen Bund. Das Faktum des Zerschlagens sey der sinnbildliche Ausdruck für den Bundesverlust gewesen, und Moses habe diesen damit andeuten wollen. Dieses Kapitel ist eines von denen, deren besonnene Darstellung im Gegensatze zu der Typensucht der andern gerühmt wird. Ist aber nicht auch hier gesuchte Typenweisheit? Das sechste Kapitel, auch eines der von H. Schenkel belobten, hat Hug für das allerabgeschmackteste erklärt. Es behauptet: als Gott gesprochen habe, gehet ein in das gute Land, das von Milch und Honig fließt u. s. f.; habe er die Menschwerdung Christi darunter verstanden, denn γῆ, Erde oder Land bezeichne die Menschheit. Als von Milch und Honig fließend habe Gott dieses Land prädizirt, weil wir durch Christus wieder Kinder würden, Milch und Honig aber Nahrung der Kinder seyen. Die Worte: gehet ein in das gute Land bedeuten dann weiter: gehet ein in die neue Schöpfung, und diese neue Schöpfung hat Gott schon im Anfange, bei der Schöpfung überhaupt im Auge gehabt u. s. f. Wo ist nun hier die gepriesene Nüchternheit? Selbst einer der gesuchtesten Typen, Abraham's Beschneidung der 318 Männer, ist schwerlich gewagter, als dieser Typus von der γῆ. Ist jene Zahlenmystik spielend, so ist diese Kinder-

speisemystik kindisch; und welche sollte da erhabener seyn, als die andere? Herr Schenkel hat es freilich unternommen, das sechste Kapitel gegen Hug's scharfe Kritik in Schutz zu nehmen. Ja er sucht sogar zu beweisen, daß die hier herrschende Allegorie eine wahre und tiefe sey, und in starkem Contraste zu den Allegorien der beanstandeten Kapitel stehe. Herr Schenkel hat sich aber hiebei die Sache sehr leicht gemacht, indem er nur den Anfang der fraglichen Allegorie ins Auge faßte, so lange sie noch bei sich selber bleibt, ihr aber nicht bis dahin gefolgt ist, wo sie sich selber zu vergessen scheint und in andere Allegorien übergeht. Zuerst ist nämlich der menschgewordene Christus die γῆ, in welche einzugehen, uns von Gott verheißen ist. Dann wird die neue Schöpfung durch Christus dieses Land, in das unser Eintritt erfolgt sey, und zuletzt wird noch die Kirche darunter verstanden. Mit Recht also vermißt Hug Einheit in dieser Allegorie, denn in der That hat sie drei Gestaltungen erlebt. Aber diese drei Gestaltungen sind keine disparaten, sondern stehen in einem innern Zusammenhange. Barnabas dachte sich nämlich, als Gott jene Worte gesprochen, deutete er an: a) gehet in Christus ein, b) durch ihn in eine neue Schöpfung, und damit zugleich c) in die neue gottgefällige Kirche.

Ist nun aber auch diese Allegorie nicht so abgeschmackt, wie Hug glaubte; so verdient sie doch gewiß nicht jenes übersprudelnde Lob, das H. Schenkel ihr gespendet hat. Ihr vortrefflicher Charakter soll darin bestehen, daß sie den sinnlichen Ausdruck auf eine Idee zurückführe, den Gedanken von den Fesseln befreie, die ihn drücken u. d. gl. Solches

soll sich bei den Allegorien der beanstandeten Kapitel nicht finden, vielmehr sollen diese immer schon an der bloßen Aeußerlichkeit der verglichenen Gegenstände erlahmen. Aber wie ist es denn mit den Allegorien des verworfenen zehnten Kapitels? Das Verbot des Essens vom Schweine wird doch wohl auch hier auf eine Idee zurückgeführt und der Gedanke von den sinnlichen Fesseln befreit. Geschieht dieß nicht auch beim Verbote, vom Habicht zu essen, welches dahin erklärt wird: du sollst dich nicht zu denen gesellen, welche nicht durch eigene Arbeit, sondern durch den Raub fremden Eigenthumes sich nähren? Gewiß ist hier der sinnliche Ausdruck sehr schön auf eine Idee zurückgeführt, aber der historische Boden ist verlassen, da, wie dort. Wo ist aber jetzt der Vorzug jener Allegorie im sechsten Kapitel geblieben?

Ja, wir glauben behaupten zu dürfen, daß in den verrufenen Kapiteln sich Typen finden, die minder gesucht und gezwungen sind, als jener Typus von der γῆ. Hieher rechnen wir besonders den Typus von der ehernen Schlange, K. 12, dessen sich auch schon der Evangelist Johannes K. 3. V. 14. bedient hat. Und ist nicht der Typus von Isaak als einem Vorbilde des Opfers Christi K. 7. so gut, als irgend einer in den belobten Kapiteln? Wer ihn mit den Typen der Kapitel 13 und 14. vergleichen mag, kann sich davon überzeugen. Gewiß hat Jakob nicht mehr Recht, Typus der Christen und Esau der der Juden zu seyn.

In Beziehung auf das Typologisiren haben nun wohl die belobten Kapitel den beanstandeten nichts vorzuwerfen,

am wenigsten ihre Zeugung von einem Vater zu bestreiten.

Aber in den beanstandeten Kapiteln charakterisirt der Verfasser sich und seine Leser als Heidenchristen, während beide in den belobten als Judenchristen erscheinen. Das Letztere ist richtig, das Erstere falsch. Schon die zahlreichen Typen aus dem A. T. weisen auf Judenchristen hin, denn nur ihnen waren solche Deduktionen gewichtig, nur für sie nothwendig. Für Judenchristen mußte gezeigt werden, wie der alte Sabbat abgeschafft und ein neuer an seine Stelle getreten sey, und wie der alte Tempel einem neuen geistigen habe Platz machen müssen. Dazu kommt, daß gerade in der einzigen Stelle, welche H. Schenkel für das Heidenchristenthum des Verfassers und der Leser in Anspruch nimmt, beide als Judenchristen bezeichnet werden. Sie lautet K. 15: bevor wir Gott glaubten (nicht an einen Gott), war die Wohnung unseres Herzens dem Verderben unterworfen und schwach, wie ein wirklich mit Händen erbauter Tempel." Diese Worte sind offenbar mit Rücksicht auf den jüdischen Tempel gesprochen, von welchem und seiner Ueberschätzung und Vernichtung im ganzen Kapitel die Rede ist. Der klare Sinn jener Worte ist aber: bevor wir Christen wurden, glichen wir dem gebrechlichen jüdischen Tempel, jetzt dem unvergänglichen geistigen Tempel, der in den gläubigen Herzen erbaut ist. Gewiß nur ein absonderlich kritisches Auge kann Heidenchristen hierin bezeichnet finden, jedes gewöhnliche Auge aber wird sehen, daß die Zeit gemeint sey, wo der Schreiber des Briefes und seine Adressaten noch ungläubige Juden waren, die aber dann angefangen haben, Gott, seinen Ver-

heißungen und Prophezeiungen zu glauben. Verfaſſer und Leſer erſcheinen ſomit in den beanſtandeten, wie in den belobten Kapiteln als Judenchriſten, und der neue Grund für die Interpolationshypotheſe hat ſich in Nichts aufgelöst.

Ein neues Criterium der Interpolation hat H. Schenkel darin gefunden, daß die beanſtandeten Kapitel ſechs Ausdrücke enthalten, die mit Ausdrücken der ächten Kapitel einige Aehnlichkeit haben, was auf Plagiat ſchließen laſſe. Dieſes Bedenken wird ſo wenig einer ausführlichen Widerlegung bedürfen, als das weitere, daß in den beanſtandeten Kapiteln meiſtens apokryphiſche Schriften citirt würden. Der Verdacht eines Plagiats iſt gewiß ein durchaus bodenloſer und ließe ſich mit gleichem Rechte bei jeder Schrift anwenden, in deren verſchiedenen Theilen der Verfaſſer denſelben Begriff mit nur ziemlich ähnlichen Worten ausdrückt. Was aber den andern Vorwurf betrifft; ſo mag ſich von ſeiner Unrichtigkeit Jeder durch den Augenſchein überzeugen und er wird finden, daß in den beanſtandeten Kapiteln vierzig Stellen aus canoniſchen Schriften, und nur 4, höchſtens 6 aus apokryphiſchen Büchern citirt werden, bei welch' letzteren noch überdieß die Vermuthung nahe liegt, mehrere ſeyen aus der Tradition, und nicht aus Büchern entnommen. Wie ſteht es nun mit der Behauptung, daß in den verworfenen Kapiteln meiſtens apokryphiſche Schriften citirt würden? Daß aber überhaupt Apokryphen citirt werden, kann keine Anklage bilden, da auch ächte Schriften von apoſtoliſchen Vätern, z. B. der ſogenannte erſte Brief des römiſchen Clemens ſolche Citate enthalten, von unſerem

Briefe aber nicht einmal erwiesen ist, daß er einem apostolischen Vater angehöre.

Umsonst, sagt Herr Schenkel weiter, suche man in den beanstandeten Kapiteln Spuren aus der evangelischen Geschichte. Gesetzt auch, es verhielte sich also, würde uns wohl dieß zur Annahme zweier Verfasser zwingen, oder auch nur berechtigen? Es ist doch wohl möglich, daß in einem Theile einer Schrift nähere Beziehungen zur neutestamentlichen Geschichte vorkommen, als in dem andern. Aber auch in den beanstandeten Kapiteln finden sich Spuren aus der evangelischen Geschichte. Die Hinweisung auf das Leiden und den Tod Christi begegnet uns überall, berührt wird sein Getränktwerden mit Essig und Galle, und die Aussendung der zwölf Apostel. Oder sind dieß etwa keine Spuren der evangelischen Geschichte?

Daß der Geist der paulinischen Briefe in unserem Briefe nicht herrsche, geben wir gerne zu, auch wir entdecken ihn weder in den belobten, noch in den verworfenen Kapiteln; die überall sich findende Verkennung des historischen Rechtes des Judenthums und seiner Institutionen ist gewiß nicht paulinisch. Diejenigen Punkte aber, in welchen unser Verfasser mit Paulus übereinstimmt, und die H. Schenkel bemerklich gemacht hat, finden sich nicht blos in den belobten Kapiteln, sondern ziehen sich durch das Ganze hindurch; denn überall wird die Ungültigkeit des mosaischen Gesetzes für die Christen anerkannt, die Ueberzeugung von der versöhnenden und heiligenden Kraft des Todes Jesu ausgesprochen, und überall werden die Christen als die eigentlichen Erben des göttlichen Bundes betrachtet.

Ob in den beanstandeten Kapiteln neutestamentliche Stellen citirt werden oder nicht, kann uns nicht kümmern, da auch im sogenannten ächten Theile nur ein einziges unzweifelhaftes Citat aus den canonischen Büchern des N. T. sich findet, Anklänge an neutestamentliche Stellen aber in den einen, wie in den andern Kapiteln entdeckt werden können. Auch selbst ihr Mangel würde zur Hypothese einer Interpolation nicht berechtigen.

Wir lassen es weiter dahingestellt seyn, ob in den beanstandeten Kapiteln die alttestamentlichen Stellen noch freier benützt werden, als in den andern. Gewiß ist, daß sich unser Verfasser überall solche Freiheit erlaubt, ohne wohl das mehr oder minder auf der Wage zu prüfen. Bedürfniß und Umstände mußten hier maßgebend seyn.

Aber in den beanstandeten Kapiteln findet sich ein grosser Verstoß gegen das jüdische Ceremonialgesetz. Diesen können wir doch dem ächten Barnabas, einem Leviten, nicht zuschreiben. Als solcher konnte er sich in solchen Dingen nicht irren. Allein es ist ja nicht erwiesen, daß jener Barnabas Verfasser unseres Briefes sey, und dann wäre Irrthum bei ihm immerhin doch nicht unmöglich gewesen, zumal er kein geborner Palästinenser war. Einen ähnlichen Irrthum ließen sich ja auch der Verfasser des Hebräerbriefs und der römische Clemens beigehen. Ja, was sollen wir sagen, Herr Schenkel selbst hat in dieser Sache einen ebenso großen Bock geschossen, als Barnabas, und hatte dessen Brief doch vor Augen. Unser Verfasser hält nämlich den Widder, der geopfert wurde, und dessen Eingeweide die

Priester mit Essig genießen mußten, für einen Bock; Herr Schenkel aber sieht drei Böcke für zwei an. Sollen wir wir nun schließen, daß S. 661 seiner Abhandlung von einem Interpolator unterschoben worden sey?

Endlich wird behauptet, in den beanstandeten Kapiteln werde Christus beinahe ausschließlich Jesus genannt, während der ächte Theil seinem Amtsnamen den Vorzug gebe. Auch dieses deute auf zwei Verfasser. Wir können versichern, daß in den beanstandeten Kapiteln der Ausdruck Jesus und Christus untermischt gebraucht werde, der erstere natürlich da, wo von den Buchstaben desselben und von Josue als einem Typus Jesu die Rede ist. In den bevorzugten Kapiteln aber wird der Ausdruck Christus nie allein gebraucht, Jesus Christus kommt zweimal vor, sonst immer Jesus oder *κύριος*. Daß hieraus nichts für die Dualität der Verfasser geschlossen werden könne, liegt am Tage.

Außerdem aber, daß sämmtliche, für die Interpolationshypothese aufgebrachten Argumente sich uns als nichtig gezeigt haben, dürfen wir nicht aus dem Auge lassen, daß schon Clemens der Alexandriner die beanstandeten Kapitel citirt hat, und daß sich dieselben in allen vorhandenen Handschriften unseres Briefes vorfinden. Dieser Umstand in Verbindung mit der Thatsache, daß den ganzen ersten Theil eine Einheit des Inhalts umschließt, und die nämlichen Grundansichten in den Hauptpunkten durch alle Kapitel sich hindurchziehen, — Alles dieß verleiht der Integrität des Briefes Barnabä einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, die nur dann erschüttert werden kann, wenn einmal ein

gründliches Indicium der Interpolation aufgebracht werden sollte. Da dieß bis jetzt im Geringsten nicht gelungen ist, so halten wir fest an der Ansicht, der ganze erste Theil unseres Briefes sey aus einer Feder geflossen, wie wir im Vorausgehenden den zweiten Theil demselben Verfasser zuzusprechen uns veranlaßt gesehen haben.

Hefele.

II.

Recensionen.

Die zwölf kleinen Propheten, erklärt von F. Hitzig, der Phil. und der Theol. Doktor, und der letzteren öffentlichem, ordentlichem Professor zu Zürich. Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung. 1838.

Die zwölf kleinen Propheten (,) ausgelegt von Heinrich Hesselberg, evangelisch-lutherischem Prediger zu Dalbingen in Kurland. Königsberg, bei August Wilhelm Unzer 1838.

Die alttestamentlichen Propheten erscheinen in der hl. Schrift bekanntlich als Männer, welche, auf ungewöhnliche wunderbare Weise von Gott erleuchtet und getrieben, Dinge aussprechen, an welche sie ohne jene Anregung und Erleuchtung nie gedacht, und wenn auch dieses, die sie öffentlich auszusprechen wenigstens häufig keinen Antrieb gehabt hätten. Als Beweis des Gesagten dienen Stellen, wie Amos

3, 7. 8. 7, 14. 15., wo selbst Hitzig eine besondere Bekanntmachung der göttlichen Beschlüsse an den Propheten ausgesprochen findet, welche dieser sofort bekannt zu machen sich unwiderstehlich genöthigt fühlt. Begreiflicher Weise kann es nun nicht gleichgültig sein, ob man beim Lesen prophetischer Schriften, und bei der Bemühung, in ihr Verständniß einzudringen, dieses als unbestreitbare historische Wahrheit voraussetze, und in zweifelhaften Fällen, wo es zweckdienlich scheint, wohl auch dadurch sich leiten lasse; oder ob man gerade von der gegentheiligen Voraussetzung ausgehe, und alles, was aus dem Kreise des rein Menschlichen und psychologisch Erklärbaren nicht mehr begreiflich ist, aus dem Gebiete des hebräischen Prophetismus verweise, und die Prophetie nur als rein menschliche Muthmaaßung auffasse, die bloß aus den Zuständen der Gegenwart für die Gestaltung der nächsten Zukunft unsichere Folgerungen ziehen kann. Beide dieser entgegengesetzten Richtungen finden sich in den zwei vorliegenden Commentaren verfolgt. Hr. Hesselberg geht von der erstgenannten Voraussetzung aus, und bleibt derselben im Ganzen durchweg getreu; weßhalb denn auch die Ergebnisse seiner Forschungen in wichtigen Hauptpunkten mit den traditionellen und sozusagen allgemein gültig gewordenen Ansichten meistens zusammenstimmen. Daß er über manche historische und kritische Erörterung, die zum gründlichen Verständniß erforderlich gewesen wäre, zu leicht hinweggegangen, hat seinen Grund nicht in dieser von ihm befolgten Richtung, obwohl dieselbe zuweilen mit Unrecht als die leichtere und schnellfertige verachtet zu werden pflegt, sondern in der eigenthümlichen Art, in der er sich seine Aufgabe und

das Ziel derselben bestimmte. Er wollte „allen denen, die einer Handreichung zum nähern Verständniß und zur Einsicht in den innern Zusammenhang dieses Theiles der heiligen Schrift bedürfen, dieselbe reichen," und hat „daher alle Vorarbeiten dazu und alles Kritische weggelassen." Dieses „daher" dürfte freilich manchem anstößig scheinen, der einsieht, daß eine tüchtige Handreichung gerade bei schlüpfrigen und schwierigen Punkten am meisten nöthig ist, und nicht bloß darin bestehen kann, daß nur irgend ein Weg schlecht und recht als der richtige angezeigt werde, während zehen andere Zeiger noch zehen andere Wege mit gleich starrer Hindeutung als die richtigen weisen. Vielmehr kommt es in solchen Fällen offenbar auf gründliche Orientirung an, und diese ist mit einer bloß einfachen Versicherung nicht auch schon gegeben. Hr. Hesselberg wird wohl schwerlich starke Einsprache machen, wenn wir sagen, daß gerade in dieser Hinsicht sein Commentar am mangelhaftesten sei und sein Ziel zuweilen nicht genug im Auge behalten habe. Wenn einzig das Streben nach Kürze hieran Schuld ist, so müssen wir seine Furcht, daß „er hierin zuweilen zu weit gegangen sein möchte" für eine sehr gegründete erklären.

Weit besser hat in dieser Hinsicht Hr. Hitzig seine Aufgabe begriffen; obwohl er in der Hauptsache dasselbe Ziel wie Hr. Hesselberg verfolgte, so hat er doch „mit gedrängter Kürze auch Vollständigkeit zu verbinden" gesucht, „um sowohl die Erwartungen der Leser zu befriedigen als den Forderungen der Wissenschaft zu genügen," und hat daher nirgends, wo es nöthig war, vor historischen und kritischen Erörterungen und Beweisen sich gescheut, wiewohl er dieselben

den häufig nur andeutungsweise führen konnte. Und es muß eingeräumt werden, daß ihm die Lösung der bei einem solchen Gegenstande sehr schweren Aufgabe, Vollständigkeit mit Kürze zu verbinden, im Ganzen gelungen ist. Uebrigens bildet hier die zweite der vorgenannten Voraussetzungen den Grundton, von dem der ganze Commentar beherrscht wird. Herrn Hitzig sind die hebr. Propheten nur herabgestimmte Ekstatiker, bei denen sich mit der Ekstase, „der wilden formlosen Begeisterung," in welcher „Bewußtseyn, klare Besonnenheit und Herrschaft des Geistes über den Körper aufgehört haben," sich allmählig Reflexion zu verbinden und Bewußtseyn aufzukommen anfängt, deren überwiegendes Hervortreten die Prophetie vernichtet (vgl. Der Prophet Jesaja, übersetzt und ausgelegt von Dr. Ferd. Hitzig S. XXV. und XXVII.). Nach seiner Ansicht „wurzelte die Prophetie in der Erkenntniß des wahren Gottes, darin, daß ihr (der Hebräer) Distriktsgott zugleich allgemeiner Gott war," und die prophetische Begeisterung war nur ein Erzeugniß dieses Glaubens (Ebend. S. XXIII.); und sie beruhte auf der Täuschung, in welcher „derjenige Geist, welcher eigener Innerlichkeit noch unbewußt und für sich selber noch ein äußerer war, auch seine eigenen Gebilde, Vorsätze und Gedanken als ein Aeusseres und von Aussen Bekommenes" betrachten konnte (Ebend. S. XXIV.). Deßhalb können denn auch falsche Weissagungen der Propheten ebensowenig befremden, als ihr Kummer und Unwille leicht begreiflich ist, wenn sich die historische Entwicklung der Ereignisse anders gestaltete, als sie vorausgesagt, und sie dann mit dem besten Gewissen und den edelsten Absichten als Lügenpropheten zu Schanden

werden mußten. Diese Auffassungsweise des hebr. Prophetismus, über welche sich Hr. Hitzig weniger im vorliegenden Commentar, als in jenem zum Jesaja bestimmt und weitläufig ausspricht, bildet den Hintergrund auch von dieser Erklärung der zwölf kleinen Propheten. Und von diesem Standpunkte aus angesehen und beurtheilt, verdient dieselbe auch ohne Widerrede alles Lob. So viel Scharfsinn und glückliche Combination, so viel gründliche Sprachkenntniß und Gelehrsamkeit, wie in diesem verhältnißmäßig nicht umfangreichen Buche, findet man in Schriften dieser Art nicht immer.

Die Frage nun aber, wie sich die bezeichnete Grundrichtung im einzelnen Falle bei Auffassung einer bestimmten Prophetie geltend machen möge, wird sich am füglichsten in Vorlegung eines solchen Falles beantworten lasse. Wir wählen zu diesem Behufe der Kürze zulieb gerade den kleinsten der kleinen Propheten, da ohnehin zu dessen Erklärung so gern „der Geringe im Reiche der Wissenschaft eben in seiner Kleinheit den Beruf findet" (S. VI., Ausdrücke mit denen über die Verff. der in der Hallischen Literaturzeitung — Jahrg. 1838. S. 473 — von Rödiger besprochenen Schriften nicht am zartesten geurtheilt wird).

Verlangen wir nun zuvörderst Aufschlüsse über die Abfassungszeit der Weissagung des Obadja, so sagt der vorliegende Commentar: Obadja habe Jerem. 49, 7 ff. benützt und die Originalität Obadja's dem Jeremia gegenüber lasse sich nicht vertheidigen (S. 342), Obadja habe also später geweissagt, als Jerem. 49, 7 ff. geschrieben worden sey; es dürfe aber auch das babylonische Exil nicht als sein Zeitalter

angenommen werden, denn V. 20 weise unzweideutig auf eine spätere Periode und könne uns bis in die Zeit nach Alexander hinunter leiten (ebend.); auf ein so spätes Zeitalter führe auch die Erwähnung von Sepharad, es sey der Bosporos, und dorthin könnten möglicher Weise erst durch Ochus Juden verpflanzt worden seyn; historisch erwiesen sey aber erst die Verpflanzung von Juden in asiatische Städte durch Seleukus Nikator. Der Ausdruck גלות החל הזה erinnere an die Wegführung und Verpflanzung vieler palästinensischer Juden in die Kastelle Aegyptens durch Ptolemäus Lagi. Daß sofort auch nach diesem Ereignisse Obadja's Weissagung verfaßt seyn müßte, leuchtet ein. Der Commentar enthält sich jedoch, nun ein bestimmtes Urtheil zu geben, und neigt sich zu der Ansicht hin, daß das Gerücht von dem Feldzuge der Krieger des Antigonus gegen Petra das Orakel veranlaßt habe, und dasselbe kurz vor diesem Zuge in Aegypten geschrieben worden sey. Wir sind weit entfernt dem gelehrten Hrn. Verf. Unredlichkeit zutrauen zu wollen, gleich als hätte er die vorgetragene Antwort auf die anfängliche Frage nur deßhalb gesucht und gefunden, weil er dieselbe zugleich als eine neue Stütze seiner Grundsätze in Betreff des Prophetismus ansehen konnte. Aber auffallend scheint es immerhin, daß diese Aussagen, denen doch so manches entgegensteht, was durch bloße Anheftung des Prädikates „schlechte Gründe" nicht zu nichts wird, gar zu treffend jene Grundsätze rechtfertigen. So nämlich: Gegenstand des Orakels ist der Angriff auf Petra durch das Heer des Antigonus. Kurz vor demselben aber ist das Orakel gesprochen worden: der Prophet muß mit seinen Muthmaßungen kluger Weise bei

der nächsten Zukunft stehen bleiben, selbst diese, wenn sie Gegenwart wird, widerlegt nicht ungern seine Vermuthungen, um so schlimmer wenn er sich weit in die Zukunft hinein wagen wollte. Der Angriff auf Petra ist dem Propheten Zerstörung und gänzliche Vertilgung dieser edomitischen Felsenstadt, in der That und Wahrheit aber vermochte Antigonus nichts über dieselbe, sein Heer mußte mit Verlust und Schimpf von ihr abziehen: also die Propheten kennen selbst die nächste Zukunft nur vermuthungsweise, nicht aber wirklich und sicher, und es darf nicht befremden, wenn ihre Aussprüche in Betreff derselben sich als falsch erweisen. Natürlich! die Kunstgriffe der rasenden Pythia, die freilich ihr Geschäft klüger anzugehen wußte, waren ihnen nicht geläufig, mit Zweideutigkeiten zu spielen und zu täuschen, was ihnen ihren guten Namen noch zum Theile hätte sichern mögen, darauf oder dazu verstunden sie sich nicht.

Doch sehen wir nach dem Gewicht der Gründe, womit Hr. Hitzig die späte Abfassung des Obadja beweist. In Betreff der bald für Jerem., bald für Obadja behaupteten Originalität bemerkt Rödiger (Hallische Literatur-Zeitg. Jahrg. 1838. S. 473), daß die Nachweisung der Originalität Obadja's Hrn. Prof. Jäger leicht habe gelingen müssen, da die Beweisführung für das umgekehrte Verhältniß in einem leicht zu erkennenden Cirkel sich bewege, und neben Credners auch Hitzigs Argumentationen, der zwar Hrn. Jägers Beweisführung nur mit dem einfachen: „schlechte Gründe" beseitigt, auf leicht zu beseitigenden Stützen ruhe. Wir können in eine nähere Besprechung der Gründe uns hier nicht einlassen, und wollen dieß nur zum Beweise angeführt haben,

daß es mit jenen schlechten Gründen doch nicht so durchaus schlecht stehen müsse, da Gelehrte wie Rödiger sie für vollgültig halten können. Ist nun aber die Originalität Obadja's leicht erweislich, oder vielmehr der Erweis derselben schon gelungen, so sind damit andere Beweisgründe für eine nacherilische Abfassung schon indirekte abgewiesen. Weil jedoch eben diese Erweislichkeit geläugnet und durch Behauptung und versuchte Nachweisung des Gegentheils wenigstens sehr verdächtigt wird, so ist hier eine nähere Beleuchtung derselben unerläßlich. Solche Gründe findet nun Hr. Hitzig in V. 20, durch den er sich bis in die Zeiten nach Alexander herunterleiten läßt. Es sind zwei Ausdrücke, die er zu seinen Gunsten in Anspruch nimmt, nämlich גלות וגו und ספרד. Der erste Ausdruck soll an die Verpflanzung der Juden nach Aegypten durch Ptolemäus Lagi erinnern. Dieß ist jedoch nur dann der Fall, wenn man schon von vorneherein die Abfassung jedenfalls nach den Zeiten des Exils ansetzt; dazu berechtigt aber selbst die Annahme, daß Obadja den Jeremia nachgeahmt habe, noch keineswegs. Findet man hingegen die Abfassungszeit aus sonstigen Gründen vor oder in dem Exile, so wird man bei dem Ausdruck גלות וגו gewiß am allerwenigsten wegen einer historischen Erscheinung, auf die er sich beziehen ließe, in Verlegenheit kommen; nichts zu sagen von den verschiedenen Auffassungsweisen, deren die Worte grammat. u. lexikal. fähig sind, und die sie auch von den Auslegern erfahren haben. Zu einem Beweise für die Abfassungszeit Obadja's ist also der angeführte Ausdruck ganz unbrauchbar. Somit bleibt für die nacherilische

Abfassung nur noch ein einziger Beweisgrund übrig, der darin besteht, daß Sepharad erwähnt wird; denn Versicherungen etwa, wie die, daß der Verf. des B. Jona als Vertheidiger des Obadja aufgetreten sey, aber erst in so später Zeit gelebt habe, können wir nicht als hieher gehörige Gründe ansehen. Aber selbst die Erwähnung von Sepharad kann nicht früher etwas beweisen, als bis gewiß ist, daß der Bosporos damit gemeint sey, und selbst in diesem Falle könnte man noch an die Bemerkung des Hieron. zu Zach. 10, 12. erinnern: Narrant Hebraei captivum populum Judaeorum non solum in Medos et Persas, sed in Bosphorum quoque et Septentrionalem plagam ab Assyriis atque Chaldaeis esse translatum, et postea eos ex parte revocatos, Dei eos ad se convertente clementia. Uebrigens brauchen wir auf diese Bemerkung, wie sie nicht viel Rücksicht verdient, auch kein Gewicht zu legen, denn daß Sepharad der Bosporos sey, ist noch nichts weniger als bewiesen, und die Zuversicht, womit Hr. Hitzig dieses dennoch versichert, kann eben den Mangel genügender Gründe doch nicht ersetzen. Gegen den etymolog. Zusammenhang von *Βόσπορος* und ספרד spricht schon die förmliche Verschiedenheit beider Wörter, und daß der Name *βόσπορος* der Mythologie angehört (wiewohl Hr. Hitzig hieraus das Gegentheil folgert), und so ganz offenbar griechischen Ursprunges ist; von dem frühern Namen des Bosp. wissen wir nichts und können daher mit Hülfe desselben auch nichts beweisen, daß aber der Name *βόσπορος* selbst beim Uebergang von den Griechen zu den Semiten in ספרד sich verwandelt habe, fordert einen so star-

ten Glauben, wie man ihn schwerlich Vielen zumuthen darf. Auch die Ländertafel bei Niebuhr, welche in Hrn. Hitzigs Augen der Hauptbeweis zu seyn scheint, führt uns, wenn die Zählung in der Richtung von Armenien nach Cappadocien fortgeht, nicht zum Bosp., hält vielmehr von demselben zurück, geht sie aber nicht in dieser Richtung fort, so ist sie ohnehin für die Lage der aufgezählten Länder oder Gegenden nicht maaßgebend. Die σπαρτιᾶται ferner 1. Maccab. 15, 23. kommen gar nicht in solcher Verbindung vor, daß man sie als Bewohner des SaPaRaD auf dieser Ländertafel ansehen könnte. Und die Aussage der Juden endlich zur Zeit des Hieron., daß ספרד der Bosporos sey, hat hier wohl dasselbe Gewicht, wie die andere, daß schon die Assyrier und Chaldäer viele Juden an den Bosp. verpflanzt haben. Wollte Hr. Hitzig vermuthen, letztere Angabe sey nur um dieser Stelle willen erdichtet worden, weil man eben wußte, daß ספרד der Bosp. sey, so könnten wir mit gleichem Rechte das Umgekehrte vermuthen. Warum aber nicht an die Σάσπειρες (Herod. I. 104. IV. 37. VII. 79.) soll gedacht werden dürfen, wäre wohl auch eines Beweises werth gewesen. So löst sich denn der Hauptgrund Hitzigs (und wie wir gesehen haben der einzige) für eine nachexilische Abfassung des Obadja in eine unerwiesene Behauptung auf, die nicht einmal viele Wahrscheinlichkeit hat. Wahrlich, wenn für die („entdeckte"?) Lage des ספרד = Βόσπορος keine andern als die ebenberührten Gründe sich anführen lassen; so wollen wir noch lieber mit Hrn. Hesselberg sagen: „Sepharad ist eine unbekannte Gegend," wiewohl wir dieses für viel zu leicht

und allgemein hin gesagt halten, als sagen: Sepharad ist der Bosporos.

Hr. Hesselb. ist über das Zeitalter des Obadja anderer Ansicht. Durch die Stellung des Propheten im Kanon zwischen Amos und Micha sich leiten lassend, bestimmt er für seine prophetische Wirksamkeit die Jahre von 780 bis 763 vor Chr. Freilich erscheint diese Stellung vorläufig nur als ein schwacher Beweisgrund, wenn man bedenkt, daß die Sammler des Kanons die kleinen Propheten zwar chronologisch zu ordnen suchten, aber in einzelnen Fällen offenbar irrten. Wenn jedoch für Obadja dem Jerem. gegenüber Originalität in Anspruch genommen werden muß, so kann man kaum anders, als die Abfassung seiner Weissagung vor den Anfang des babylonischen Exils ansetzen. Ist man aber einerseits dazu genöthigt, so ist man andererseits durch nichts gehindert, sich noch eine geraume Strecke von diesem Anfange zu entfernen, und so hat man denn schon keinen genügenden Grund mehr, die in der Stellung des Propheten mittelbar ausgesprochene Tradition nur geradehin zu verwerfen. Dieser Tradition kommt noch eine andere in der armenischen Bibel aufbewahrte zu Hülfe, auf welche schon Eichhorn (Einleitg. B. IV. S. 321.) gern Gewicht gelegt hätte, wenn sie nicht durch Whistons falsche Uebersetzung für jeden Beweis unbrauchbar geworden wäre. Die armenische Uebersetzung erweitert nämlich die Ueberschrift der Weissagung חזון עבדיה also: tesil abdiu wor jechev haratsch kan 'sels asorestanvuin, und Whiston übersetzt die Worte so: ὅρασις Ἀβδίου, ἡ γενήθη πρὸ τῆς ἐξόδου ἐξ Ἀσσυρίας. Daß nun aber asorestanvuin nicht der genit. von asorestan (Assyrien),

sondern nur von asorestani (Assyrier) seyn könne (wofür freilich asorestazi die gewöhnliche Bildungsweise wäre), zeigt jede armenische Grammatik, und daß die Verba und Verbalsubstantiva der Bewegung, wie hier ielk, den Ort, von dem die Bewegung ausgeht, nicht schlechthin im genit., sondern mit einer Präposition zu sich nehmen, ist ebenfalls unläugbar; zudem würde ἀνάβασις oder ἄφιξις der eigentlichen Bedeutung des ielk weit näher stehen als ἔξοδος; Whiston hätte demnach übersetzen sollen: ὅρασις —— πρὸ τῆς ἀναβάσεως (ἀφίξεως) τῦ Ἀσσυρίυ. Bei diesen Worten aber denkt man unwillkührlich zunächst an Salmaneser und seinen Zug gegen Israel, oder etwa auch an Sanherib, während man bei Whistons Uebersetzung an gar nichts denken kann, denn die Rückkehr aus dem babylonischen Exile, mit welcher theilweise auch die Rückkehr aus dem assyrischen zugleich Statt fand, ist nie und nirgends Auszug aus Assyrien genannt worden und könnte auch nicht mit Fug so genannt werden, und an etwas anderes ließe sich ohnehin nicht leicht denken.

Fragen wir sofort aber nach dem Werth und Gehalt der obadjanischen Weissagung, so zeigt sich der Einfluß der schon berührten Hitzig'schen Grundansicht noch weit auffallender als im Bisherigen. Zwar der Umstand, daß Obadja den Jeremia nachahme, wäre, wenn nur erwiesen, an sich nicht gerade befremdend. Denn daß ein für seinen Beruf förmlich gebildeter Prophet mit den vorhandenen Schriften früherer Propheten bekannt sey, und wenn er sich zu ähnlichen Aussprüchen wie sie veranlaßt sieht, dieselben theilweise auch in ihre Worte einkleide, die sich bei den gleichartigen Gedanken

zunächst darbieten mögen, und so als Nachahmer irgend eines seiner Vorgänger erscheine, hat gewiß nichts Verfängliches und dem prophetischen Ansehen etwa Nachtheiliges. Aber die Art, wie Obadja den Jeremia nachahmt, hat schon manches Verfängliche und für schwache Gemüther Anstößige, weil sie sich auch gar zu ungeschickt ausnimmt. Obadja nämlich reißt z. B. einen Vers aus der richtigen Verbindung heraus und stellt ihn natürlich in eine unrichtige; er kehrt die Reihenfolge der Glieder um und schwächt, mehr Worte machend, die Kraft der Rede; er stört den Parallelismus und lähmt den Gedanken; er fügt auch dem bildlichen Ausdrucke einen eigentlichen bei, und zwar einen solchen, der zu jenem paßt, wie der Mittag zur Mitternacht, und ihn nicht etwa unpoetisch erläutert, sondern geradezu aufhebt und vernichtet (S. 346.). Und wie Jeremia's, so werden auch Joels Ausdrücke unter Obadja's Händen unpassender (S. 350.). Ob diese ungeschickte Nachahmung im Uebermaaß der Begeisterung, wo der Prophet noch nicht recht zum Bewußtseyn seiner selbst, und dessen, was er thut, gekommen ist, oder in der Unkraft und dem Gegensatze derselben ihren Grund habe, wo, nach gänzlichem Aufhören der wilden formlosen Begeisterung, das erwünschliche Maaß von Verständigkeit sich nicht wieder einstellen wollte, mag hier ununtersucht bleiben, immerhin kann eine derartige Nachahmung uns nur eine schlimme Meinung gegen den Nachahmer und sein Produkt beibringen. Dieselbe wird aber noch weit schlimmer, wenn wir das Produkt selbst nach seiner ganzen Gestalt genauer ins Auge fassen. Obadja versetzt sich weit in die Vergangenheit zurück hinter eine längst vergangene Thatsache

(die Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer), um die Edomiter vor der Theilnahme an derselben zu warnen, und bedroht dann dieselben für den Fall, daß sie seiner Warnung nicht Gehör geben, mit gänzlichem Untergange. Die Mißachtung der Warnung ist Thatsache und zwar zu Obadja's Zeit längst vergangene, der gedrohte Untergang aber bleibt leere Drohung. Solcher Gestalt nun in die Vergangenheit sich versetzen, vor einer längst geschehenen That die bekannten Vollbringer derselben, oder ihre Nachkommen, warnen, und für den Fall des Ungehorsams ihnen ein Unglück drohen, das nie eintreffen würde, dazu könnte sich im Nothfalle wohl jeder herbeilassen, der in vollständigen Sätzen zu reden sich zutraute, und dürfte nicht fürchten, schlechter als Obadja dabei weg zu kommen; er könnte ihm sogar leicht durch den Vorzug der Originalität den Vorrang abgewinnen, wenn er auch nur eine etwas gewandte Zunge hätte. Das ist aber noch das Geringere; Obadja geht noch weiter und macht sich vollends lächerlich dadurch, daß er den Untergang Petra's weissagt, sobald er nur von einem Heereszug gegen diese Stadt etwas Unbestimmtes vernimmt, obwohl er die Festigkeit derselben kennt; daß er ferner den gedrohten Untergangstag Petra's, der übrigens statt dessen sein Triumphtag ist, als den großen Gerichtstag Jehova's darstellt, und damit seine nun doch sinnlose Warnung unterstützen will; und daß er endlich mit diesem fälschlich geweissagten Untergange die Heimkehr der Juden in ihr Vaterland aus den entferntesten Gegenden, die durch das Schicksal Petra's auf keine Weise influencirt werden konnten, in das engste Causalverhältniß setzt und als unfehlbar erfolgend weissagt. Was

soll man nun von einem Propheten halten, der, nicht im Stande selbstständig zu sprechen, nur die Reden anderer entstellen und verderben kann, der weissagt was er nicht weiß, und androht was nicht eintrifft, und alles mit einem Mangel von Ueberlegung und Besonnenheit, wie solcher selbst unter der ungebildetsten Menschenklasse glücklicher Weise nur selten vorkommt? Bewahre uns Gott vor einem solchen Propheten! Wie man noch seine Schriften der Erwähnung und Rede und gar einer ernsten Auslegung werth achten mag, begreifen wir kaum. Wie viele elende Poetaster die Welt auch schon gesehen habe und vielleicht noch sehe, ein so trauriger wie Obadja hat sie (zu ihrem Glücke) gewiß nur einmal heimgesucht.

Ohne Zweifel wird zwar auf das Gesagte die Erwiederung gelten sollen, daß der Prophet in einem so schlimmen Lichte dastehe, könne das gewonnene Resultat der Untersuchung durchaus nicht aufheben, nicht einmal verdächtigen, da die Untersuchung mit aller Gründlichkeit und Wahrheitsliebe geführt worden sey. Unser Dafürhalten ist jedoch, daß eine Untersuchung, die auf solche Resultate führt, in ihrem Urheber wenigstens das eine oder andere Bedenken erregen dürfte, ob er denn auch wirklich so ganz auf richtigem Wege sich befinde, als er sich einzubilden gewohnt sey, ob nicht eine ganz andere Auffassung der Sache, die zu weit tröstlicheren Resultaten führe, sich allerwenigstens eben so gut, wo nicht weit besser, sprachlich und historisch und kritisch rechtfertigen lasse, als die versuchte. Jedenfalls glauben wir aber, daß eine Untersuchung, wo Folgerungen und Schlüsse folgender Art vorkommen: „Da nun aber וגו׳ יכלו Jer. 38,

22. in ihrem eigentlichen, verständlichen Sinne stehen, und אֵישׁ שָׁלִישׁ dem Jerem. eigenthümlich scheint (NB. „scheint", es darf auch ganz und gar nicht „ist" gesagt werden), so ist die Abhängigkeit Obadja's von Jer. erwiesen." das Lob durchgängiger Schärfe und Gründlichkeit eben doch nicht verdiene.

Wenn sich übrigens Hr. Hitzig zu der besprochenen Auffassung des Obadja besonders noch aus dem Grunde hinneigt, weil dann die folgende prophet. Schrift „Jona" sich als Entschuldigung oder Vertheidigung eines falschlich gegen Heiden weissagenden Propheten auffassen lasse; so können wir auf diese Combination, wo möglich nur noch weniger Gewicht legen, als z. B. auf die ähnliche, daß Amos sich die Aufgabe gestellt habe, seinen Vorgänger Joel wegen der Nichterfüllung seiner Weissagung zu vertreten (S. 29.). Diese Combination scheint uns deßwegen werthlos, weil Joel nach Hitzigs eigenem Zugeständnisse (S. 5.) nur um Juda's und Jerusalems Schicksal sich kümmert, auf dieses Land und seine Hauptstadt das Heil einschränkt und auch seinen örtlichen Standpunkt zu Jerusalem hat, wogegen Amos nur mitunter einen Blick auf Juda wirft, sonst aber immer das Reich Israel im Auge hat (S. 30.). Es scheint uns hiernach vor Allem so viel gewiß, daß Amos sich nicht berufen fühlen konnte, einen Propheten in Schutz zu nehmen bei einem Volke, zu dem derselbe nicht geredet, und wegen einer Weissagung, die dasselbe nichts angieng, und ihm deßhalb vielleicht auch nicht einmal bekannt war. Als Apologet Joels hätte Amos Jerusalem und nicht Bethel zum Mittelpunkt seiner prophetischen Wirksamkeit machen müssen. Ferner scheint

gewiß, daß die Angehörigen des Reiches Israel, auch wenn ihnen Joels Weissagung bekannt war und sie dieselbe sogar mißverständlich auch auf sich bezogen, doch keine Apologie des Propheten verlangten; denn das Zeitalter des Amos war für Israel (wie Hr. Hitzig ebenfalls selbst sagt) die Epoche einer Macht, eines Reichthumes und einer Behaglichkeit, wie solche weder vorher noch nachher jemals Statt gefunden. Dieses Volk mußte daher wohl im gegenwärtigen Glück und Wohlstand, der Weissagung sich freuend, ruhig dem verheißenen noch größeren Glück entgegensehen, und das gegenwärtige etwa als Einleitung dazu und Bürgschaft dafür betrachten. Ueberdieß zeigen die Klagen des Amos darüber, daß daß Volk nur Glücksweissagungen hören wolle und Unglück weissagende Propheten abweise, hinlänglich, daß die Zuhörer des Propheten in erfreuliche Weissagungen keinen Zweifel setzen mochten, der Prophet selbst aber sich durchaus nicht zum Renovator einer veralteten Glücksweissagung berufen fühlte. Ohnehin kommt in den prophetischen Reden des Amos keine bestimmte Andeutung einer Klage darüber vor, daß Joels oder was immer für eine ähnliche Glücksweissagung nicht in Erfüllung gehe. Noch größere Schwierigkeiten, als derartige, lasten nun aber auf der Annahme, daß der Verf. des Buches Jona den Obadja in Schutz nehmen gewollt habe. Einer Menge von Unschicklichkeiten, die er in diesem Falle begangen hätte, nicht zu gedenken, wollen wir nur das Eine erwähnen, daß er unglücklicher Weise gerade das Gegentheil seines Demonstrandums bewiesen, und seinen Schützling nicht vertreten, sondern zertreten hätte. Die Drohung Jona's nämlich blieb unerfüllt, weil die Bedingung,

an die sie sich knüpfte, weggefallen, Ninive's Bosheit aufgehört hatte; die Drohung Obadja's aber blieb unerfüllt, obgleich die Bedingung, auf der sie ruhte, im vollesten Sinne und Maaße eingetreten war. Die Nachweisung somit, daß derjenige Prophet wohl noch ein wahrer sein könne, dessen Drohung gegen ein Heidenvolk, im Falle seiner Besserung, unerfüllt bleibe, enthielt, auf Obadja angewendet, den Satz, daß sich an ihm nicht einmal das äusserste schon zum Theil zweifelhafte Criterium eines wahren Propheten finde, da bei ihm statt des genannten Falles gerade das Gegentheil zutreffe — Nichterfüllung der Drohung ungeachtet der Nichtbesserung der Bedrohten.

Während derlei Bemerkungen auf Hrn. Hesselbergs Erklärung der kl. Propheten keine Anwendung finden, und dieselbe in dieser Hinsicht vor der Hitzig'schen den Vorzug verdient, steht sie ihr in einer andern Hinsicht eben so entschieden nach. Hr. Hesselberg versteht es zwar sehr gut, kurz zu seyn, weniger gut aber, mit der Kürze auch Vollständigkeit zu verbinden. Daß man durch seine Auslegung gar keine Anschauung von dem gegenwärtigen Stand der Exegese rücksichtlich des ausgelegten Buches erhält, will Referent, obgleich es kein Lob verdient, mit Stillschweigen übergehen. Aber daß Hr. Hesselberg gar so selten auch bei wichtigen Stellen seine Auffassungsweise gehörig zu begründen sucht, auch wo sie etwas Eigenthümliches hat, stimmt den Werth und die Brauchbarkeit seiner Schrift doch etwas herunter. Was die Erklärung im Einzelnen betrifft, so erlaubt sich Ref. noch einige Mängel bemerklich zu machen, denen sich bei einer etwaigen Ueberarbeitung des Buches leicht abhelfen

ließe, wenn die Bemerkungen gegründet erfunden werden sollten. Zuweilen vermißte Ref. Genauigkeit und Schärfe in Hervorhebung des vollen Sinnes einer Stelle; so wird z. B. zu Hos. 5, 11. bemerkt, ein Grund des göttlichen Strafgerichtes über Ephraim sei auch der Umstand, daß es menschlichen Satzungen gefolgt sei, ohne nur ein Wort davon zu sagen, was für Menschen-Satzungen gemeint seien, da doch gerade von der Antwort hierauf das richtige Verständniß der Stelle abhängt. Nach der zu Hos. 7, 6. gemachten Bemerkung soll das Bild vom eingeheitzten Ofen bloß äusserlich bewiesene Ergebenheit bei innerlich genährten Mordplanen ausdrücken wollen, da dasselbe doch offenbar weit mehr sagt (vgl. Hitzig zu der Stelle). — Einzelne zum Theil durchaus nicht leichte Stellen werden viel zu leicht abgefertigt; so wird zu den Worten אהבו הבו Hos. 4, 18. bemerkt: „diese Worte, die noch Niemand genügend erklärt hat, scheinen corrumpirt und müßten nach Analogie der kurz vorhergehenden heißen אֲהֹבוּ אֲהֵבוּ (doch wohl ein Versehen statt אֲהוֹב, das übrigens in der Bibel nicht vorkommt) LXX. ἠγάπησαν sie lieben." Bei einem Propheten wie Hosea, von dem mit Recht Hieron. bemerkt, er sei dunkel, schwer verständlich, commaticus et quasi per sententias loquens, ein so leichtes Fortfließen des Stiles verlangen, ist gewiß ein Mißgriff, und wenn eine solche Stelle uns unverständlich scheint, so ist das noch kein Beweis für eine Corruption. Die Hitzig'sche Verbesserung אהבהבו ist zwar eine sehr ingeniöse, aber dabei doch auch gewaltsame Textesänderung, die keine kritische Auktorität für sich hat. Nach des Ref. Ansicht hat

die schon vor Alters bei den Hebräern traditionelle Auffassung der Stelle, wornach הבו als ein anomales Prät. von יהב genommen und als Ergänzung zu אהבו angesehen wird, viel Annehmbares. Es ist dann dieselbe Aphäresis bei einem verb. פ׳, wie Richt. 19, 11. רד für ירד, und vielleicht Ps. 23, 6. שבתי für וישבתי, und das 2te verb. fin. mit dem ersten ἀσυνδετῶς verbunden, nimmt die Stelle des in solchen Fällen sonst üblichen Infinit. ein. Daß dieß eine alttraditionelle Auffassung der Stelle sei, zeigt die chald. Uebersetzung, die Erklärung des Hieron., der Commentar Abarbanels. Zu Amos 7, 17. wird nur bemerkt, daß die Weissagung gegen Amazia bei den Einfällen der Assyrier auch gewiß in Erfüllung gegangen sein werde, auf die von der Chronologie hergenommene Einwendung aber, daß sie gewiß nicht in Erfüllung habe gehen können, gar keine Rücksicht genommen, und dann der ganze Ausspruch, in dem fast jedes Wort einen eigenen vom Erklärer hervorzuhebenden Nachdruck hat, mit der einfachen Bemerkung, unrein sei so viel als heidnisch, abgefertigt. — Zuweilen hilft sich Hr. Hesselb. durch verstohlene Erweiterungen des Textes; so wird z. B. gleich dem bei Amos 1. oft wiederholten לא אשיבנו ein im Text nicht von Ferne angedeutetes „aber" zur Begleitung gegeben, und damit die ganze Stelle schief gedeutet. Ein sehr auffallendes Beispiel dieser Art aber ist Amos 7, 1., wo die Worte: והנה לקש אחר גזי המלך so übersetzt werden: der Grummet war nach der ersten Schur der Wiesen des Königs." Von Wiesen ist nun aber im Text keine Rede

und auch nicht einzusehen, warum gerade die Schur (Abmähung, abgemähtes Gras) der Königswiesen zur nähern Bestimmung der Jahreszeit gebraucht sein sollte. Das Wiesengras wird wohl so ziemlich zu gleicher Zeit überall abgemäht worden sein. Ohne Zweifel richtig hat dieß Hr. Hitzig mit frühern Ausl. von dem zuerst abgemähten Gras verstanden, welches die Könige als Regale sich vorbehielten, womit auch Winer (Bibl. Realler. Bd. I. S. 788.) übereinstimmt. — Auch bei Angabe der Bedeutung hebr. Wörter kommt es Hrn Hesselb. nicht immer gerade auf Genauigkeit und Sicherheit an; so macht er zu Hos. 4, 1. die Bemerkung: חסד von Menschen gesagt bezeichne Liebe zum Nächsten, und scheint dabei der Versicherung Hupf. zu Ps. 4, 4. zu folgen, daß חסד als Bezeichnung der Liebe der Menschen zu Gott nicht vorkomme; aber Hos. 6, 4. versteht er חסד geradezu von der Liebe der Menschen zu Gott, sowie auch Hitzig, und hat dabei mit wenigen Ausnahmen alle Ausleger für sich. — Höchst sonderbar fand Ref. die Erklärung der Stelle Hos. 6, 11. Juda soll eine Ernte der Leiden erhalten und zwar בשוב שבית וגו, was Hesselb. nicht etwa von dem babylonischen oder einem andern Exile, sondern nur bildlich von Versetzung in Ruhe und Wohlstand versteht. Aber dieß auch als richtig vorausgesetzt, muß doch bei עמי jedenf. an Juda gedacht werden, wie nun aber dieses gerade da eine Leidensernte einheimsen soll, wo es vom Leiden befreit und in Glück und Wohlstand versetzt wird, ist schwer einzusehen. Die Bemerkung, es werde dem damaligen Juda und Israel das עמי entgegengestellt hilft

offenbar nirgends hin, wenn man die Worte genau nimmt. — Unerwartet ist in einem solchen Comment. die Erklärung, womit Amos 5, 8. versehen wird: כְּסִיל der Thor, d. i. der Gottlose, der Orion als gefesselter Riese Hiob 38, 31. — ein Anklang der himmelstürmenden Giganten." Hr. Hesselb. pflegt doch sonst in den prophetischen Schriften keine heidnischen Mythologeme zu finden. Wir denken hierüber so: Ist der Name כְּסִיל hebr. Ursprungs und von den Hebr. dem betreffenden Gestirne gegeben worden in der Meinung, es sei der gefesselte Riese, so mußte die Mythe ihnen nicht nur bekannt gewesen sein, sondern für sie mehr als für jedes andere Volk, das sie etwa auch hat, den Charakter der historischen Wahrheit gehabt haben. Davon aber, wie überhaupt von der Anfesselung eines Menschen an das Himmelsgewölbe in Form eines Gestirnes, oder von einer Versetzung unter die Gestirne, wie man doch solche bei Henoch oder Elias fast erwarten sollte, finden wir in den alttestamentlichen Schriften keine Spur. Ist aber der Name in seiner mythologischen Beziehung ein ausländischer und vom Ausland zu den Hebr. gekommen, so haben sie ihn eben schlechthin als Namen des Gestirnes gebraucht, ohne an eine mythologische Nebenbeziehung zu denken, vielleicht ohne solche nur zu kennen, wie ja auch unsere heutige Astronomie eine Menge von Gestirnen mit den Namen verschiedener Personen aus der griechischen und römischen Mythologie und Geschichte belegt, ohne an den Ursprung des Namens oft nur zu denken, geschweige denn die vorgeblich zum Grund liegende Thatsache für Wahrheit zu halten. — Bei Amos 9, 1. soll der Prophet selbst auf den Säulenknauf den Schlag führen, welcher den Tem-

pel zertrümmert. Es ist aber dagegen zu bemerken, daß ein Prophet in einem ihm vorgehaltenen Gesichte nicht leicht handelnd eingreift, und jedenfalls nichts Uebermenschliches vollbringt oder zu vollbringen beauftragt wird (was hier doch offenbar der Fall wäre). Ueber die historische Beziehung dieser Erscheinung bemerkt Hr. Hesselberg: „der Zeit nach paßt diese Offenbarung zunächst auf die Zerstörung durch die Römer." Wenn zunächst auf diese, muß man hier fragen, worauf denn ferner noch? doch wohl nicht auf die Zerstörung des von den Juden erst noch gehofften dritten oder vierten Tempels oder auf das jüngste Gericht! Warum soll sie aber nicht zunächst auf die Zerstörung durch die Chaldäer passen, die doch von den Propheten so oft als göttliches Strafgericht für die Sünden der Nation dargestellt wird? — Bemerkungen wie folgende: „Und weil denn diese Geschichte (Jona) ein redender Spiegel der Wahrheit ist für Israel, das so hoch von Gott begnadigt, von Ihm so vielfach durch die Propheten zur Reue und Buße aufgefordert, doch immer sich vor Seinem Rufe verstockte, so ist denn diese Geschichte ebenfalls unter die Propheten gesetzt" (S. 134.) hätten wir weggewünscht; denn bekanntlich sind es ganz andere Gründe, als derartige, um deren willen eine biblische Schrift oder Geschichte in die Reihe der prophetischen Schriften gestellt wurde. — Warum statt Herr Gott immer Herre Gott geschrieben wurde, wissen wir nicht. — Uebrigens darf nicht verschwiegen werden, daß neben solchen einzeln stehenden Halb- und Schiefheiten der Commentar auch sehr viel Gutes und Haltbares enthält und jedenfalls durch einen offenbarungsgläubigen Sinn wohlthätig anspricht. Die bessern Er-

scheinungen der neuern Zeit, sofern sie seinen Gegenstand berühren, namentlich die Hengstenberg'schen Schriften, hat Hr. Hesseld. fleißig und umsichtig benützt, ohne doch dabei seine Selbstständigkeit zu verlieren, und der Commentar verräth sowohl einen guten exegetischen Takt, als schätzenswerthe sprachliche Kenntnisse, wiewohl letztere etwas zu sparsam in Anwendung gebracht werden. Besonders dürfte aber der Commentar denjenigen empfohlen werden, welche sich mit den prophetischen Schriften etwas näher bekannt machen wollen, ohne gerade Kenner und Freunde der hebr. Sprache und Literatur zu sein oder für Pflege derselben Zeit und Gelegenheit zu haben.

Hrn Hitzig's Commentar darf jedem rationalistischen Theologen unbedingt empfohlen werden, und ein solcher wird schwerlich viele Mißkennung oder Widersprüche gegen seine theolog. Richtung in demselben entdecken. Je kühner und gewagter sogar die Kritik des Hrn Verf. ist, um so mehr muß sie ihm theils um ihrer Natur, theils um ihres Zweckes willen zusagen. Damit will jedoch nicht behauptet werden, daß der Commentar für Nicht-Rationalisten nicht brauchbar sei; er ist es vielmehr auch für diese in hohem Grade, zunächst und vorzüglich bei all jenen Erläuterungen, bei denen des Hrn Verf. Ansichten über positive Offenbarung, Inspiration ꝛc. keinen merklichen Einfluß üben können, weil sie mehr nur rein philologischer und historischer Natur sind. Es ist unnöthig dieses durch Anführung einzelner Beispiele besonders nachzuweisen, da Hrn. Hitzig's umfassende Kenntnisse und exegetische Tüchtigkeit rühmlichst bekannt und anerkannt sind. Zum Ueberflusse wollen wir nur an Hos. 6.

erinnern, wo manches Dunkle mit wenigen Worten besser aufgehellt wird, als anderwärts mit vielen, und dessen Erklärung allein schon hinreicht, das Gesagte zu bestätigen. Man muß es deßhalb auch, obgleich nicht untadelich, doch verzeihlich finden, wenn Hr. Hitzig das eine oder andere Mal in starkem Selbstgefühl etwas geringschätzig auf andere blickt, denen er sich überlegen weiß. Viele schwierige Stellen haben durch ihn unläugbar ein neues Licht bekommen und unter dem Neuen, das er auch selbst nicht für durchgängig haltbar ausgeben will, ist auch Vieles von bleibendem Werthe. Und so wenig sich Ref. mit seinen theologischen Auslegungsprincipien, von denen freilich die kritischen zum Theil beherrscht werden, befreunden kann, so schätzenswerth und fördernd für die Wissenschaft schienen ihm doch die meisten jener Bemerkungen und Erörterungen, die von der Herrschaft jener Principien unabhängig sich gemacht haben. Aber auch jene Partien des Commentars, wo die rationalistische Ueberzeugung am entschiedensten hervortritt, enthalten selbst für einen Offenbarungsgläubigen noch viel Lehrreiches und der Beherzigung Werthes. Ohnehin findet man vielleicht gerade in solchen Partien das unbestrittene causa non bona patrocinio pejor erit bestätigt. Der Kampf für die Wahrheit trägt zwar zu ihrer mehrern Anerkennung und Herrschaft bei, der Widerstreit gegen sie aber zuweilen noch weit mehr, indem er ihre unüberwindliche Kraft gerade am besten offenbart. Wir müssen daher Hrn. Hitzig's Leistung auch in jenen Theilen als eine schätzenswerthe bezeichnen, wo wir deren Resultat von der Hand weisen, weil sie auch da durch ihren nicht geringen Aufwand von Scharfsinn

und Gelehrsamkeit nur zur Ausmittlung der Wahrheit oder zur Rechtfertigung der schon ausgemittelten dient, obgleich in einem andern Sinne, als sie bisweilen zu wollen scheint.

Der Hitzig'sche Commentar über die kl. Proph. ist daher, seiner rationalistischen Richtung ungeachtet, auch für die Gegner dieser Richtung sehr brauchbar und belehrend; und unser Wunsch, daß er viele Leser erhalten möge, ein aufrichtiger.

Welte.

Predigtmagazin, in Verbindung mit mehreren katholischen Gelehrten, Predigern und Seelsorgern herausgegeben von Franz Anton Heim, Prediger an der Domkirche zu Augsburg. 1. u. 2. Heft. Augsburg 1838. Verlag der Math. Rieger'schen Buchhandlung.

Nach dem im ersten Heft mitgetheilten Plan zerfällt jedes Heft des Magazins in 3 Abtheilungen. Die erste enthält Abhandlungen über Gegenstände der Homiletik, Bearbeitungen der schwierigeren evangelischen und epistolarischen Perikopen und Erörterungen mancher in diesen vorkommenden Hauptbegriffe. Auch Aufsätze über die hl. Zeiten und die in diesen üblichen hl. Handlungen und Gebräuche finden hier ihrer engen Verbindung mit der Predigt wegen Aufnahme. Die zweite, und zwar die Hauptabtheilung liefert Anreden, Betrachtungen, Homilien, Predigten und Predigtentwürfe. Diese Predigten u. s. w. werden in der Regel

noch lebende deutsche katholische Kanzelredner zu Verfassern haben. Indessen will man auch Uebersetzungen aus ältern und neuern, entweder gar nicht oder nur wenig gekannten, interessanten ausländischen Predigtwerken, und Ueberarbeitungen alter deutscher Predigten geben. Nach dem Erscheinen von je vier zwanglos auf einander folgenden Heften, von denen jedes 15 Bogen enthält, sollen die Abnehmer Predigten auf alle Sonn- und Festtage des kath. Kirchenjahres und immer auch eine größere Anzahl Casualreden in Händen haben. In der dritten Abtheilung soll nur die katholische Predigtliteratur, diese aber möglichst vollständig angezeigt werden. Die betreffenden Beurtheilungen sollen ganz kurz seyn, man werde auf andere über dasselbe Werk erschienene Recensionen aufmerksam machen und diese wohl auch im Auszug der eigenen beisetzen. Dieser Abtheilung soll nie mehr als ein Bogen gewidmet werden. Als Anhang wird von Zeit zu Zeit ein Intelligenzblatt beigegeben, das allenfallsige das Predigtwesen betreffende Verordnungen, Nachrichten über Bildungsanstalten für Prediger, über abgehaltene Concursprüfungen und biographische Notizen ausgezeichneter katholischer Prediger enthalten wird. „Männer von Wissenschaft und Erfahrung", wird beigefügt, „hielten das Erscheinen eines solchen Blattes für zeitgemäß und waren der Meinung, daß dadurch einem schon lange gefühlten Bedürfnisse abgeholfen werde." —

Wenn wir von dem eben vorgelegten Plane vor der Hand absehen, so könnte man doch noch in mancher Hinsicht das lange gefühlte Bedürfniß eines derartigen Magazins in Zweifel ziehen. Ich will nur Einiges anführen. Unlängs-

bar ist es ein Gebrechen unserer Zeit, daß sich gar Wenige mit dem Studium umfassenderer, insbesondere älterer wahrhaft klassischer homiletischer Werke beschäftigen; man will immer nur Neues und immer nur kleine Portionen. Diesem Fehler der Zeit sollte Jeder an seiner Stelle entgegenwirken, aber, ich fürchte, ein solches Magazin leistet demselben eher Vorschub. Kann man ferner durch ein derartiges Magazin, in welchem die Prediger nur immer mit vereinzelnten Arbeiten auftreten, auch nur einen einzigen wahrhaft kennen lernen und zu seiner homiletischen Fortbildung studiren? Die bessern Predigten werden auch ohne ein solches Magazin den Weg zum homiletischen Publikum finden; das Mittelmäßige und Geringe mag ungedruckt bleiben, wir haben dessen auf dem homiletischen Gebiete gewiß genug. Daß aus allerlei Rücksichten auch schwache Produkte Aufnahme finden, ist von einem derartigen Magazin beinahe unzertrennlich, besonders wenn so viele Mitarbeiter aufgeboten werden. Ein Magazin, das uns gute Catechesen reichte, möchte wohl eher einem eigentlichen Bedürfnisse der Zeit entgegen kommen. Andere Rücksichten indessen machen das bezeichnete Unternehmen gewiß durchaus erfreulich. Dasselbe erweckt schon dadurch ein gutes Vorurtheil für sich, daß es eine größere homiletische Rührigkeit wenigstens eines Theiles des katholischen Clerus beurkundet. Diese so wünschenswerthe Rührigkeit mag dieses Blatt aber auch anderwärts anregen und, wenigstens unter den Mitarbeitern, immer erhalten und steigern. Beschäftigen sich wenigere Prediger z. B. mit dem Studium der Homilien der Väter, so mögen doch recht viele aus dem in einem solchen Magazin Dargebotenen und mit dem Reiz

der Neuheit Auftretenden für sich und ihre Gemeinde Nutzen ziehen. Ein derartiges Blatt giebt uns ferner nach und nach ein recht anschauliches und allseitiges Bild von der Verwaltung des Predigtamtes in einer Zeit und einem Lande. Sodann kann mancher Schüchterne hier mit einzelnen Versuchen sich vor das Publikum wagen und durch mit Recht erlangten Beifall aufgemuntert werden, mit Zahlreicherem und Werthvollerem nach und nach aufzutreten. Auch der Leser mag durch ein solches Magazin mitunter einen seiner Individualität besonders zusagenden Prediger kennen lernen, um sodann nach dessen sonstigen schon erschienenen oder noch zu erscheinenden Arbeiten zu greifen. Vornehmlich aber könnte die erste und dritte Abtheilung Nutzen stiften. Mit den wichtigeren Predigtwerken von Zeit zu Zeit bekannt gemacht zu werden, wird gewiß der größere Theil der Geistlichen von Herzen wünschen. In der ersten Abtheilung können nach und nach die vornehmsten und zeitgemäßesten Gegenstände der Homiletik besprochen werden; hier mag man manchem Gebrechen der Kanzelberedtsamkeit entgegentreten, hier mögen in der Verwaltung des Predigtamtes stehende Geistliche ihre durch Erfahrung gewonnenen und bewährten Ansichten zur Weiterförderung ihrer Amtsbrüder und der Homiletik niederlegen. Dieß sind einige Rücksichten, aus denen ich das genannte Unternehmen als ein erfreuliches begrüße. —

Mit dem Plane bin ich im Wesentlichen einverstanden, kann aber doch einige Bedenken nicht verhehlen. Wenn in jedem Hefte immer solche Predigten sich finden sollen, die der Leser der kirchlichen Jahreszeit nach unmittelbar auf die

Kanzel bringen könne; so möchte sich dadurch der Herausgeber doch in mancher Beziehung lästige Fesseln angelegt haben, auch könnte es den Anschein gewinnen, als sey das Magazin besonders dazu bestimmt, der Bequemlichkeit Vorschub zu leisten. Ganz in Ordnung ist es, wenn der Herausgeber sagt, man werde Sorge tragen, daß nicht einzelne Materien zu oft, andere zu wenig oder gar nicht zur Sprache kommen, sondern daß, im richtigen Ebenmaaße, nach und nach alle Glaubens- und Sittenlehren dargestellt werden. Wenn aber beigefügt wird, es solle besonders darauf gesehen werden, daß nicht an denselben Sonn- und Festtagen das schon einmal Abgehandelte wieder zur Sprache komme: so wird damit nicht gesagt seyn wollen, daß dieses nie — geschehen solle. Ein und derselbe Gegenstand, von verschiedenen Verfassern verschieden dargestellt, ist gewiß für die Leser von besonderem Interesse und Nutzen. Gerade für die zweckmäßige Wiederholung ein und desselben Gegenstandes — und wie viele Materien können nach Anleitung der Perikopen nicht oft genug auf die Kanzel gebracht werden! — brauchen wir Muster und Materialien. Daß der Herausgeber auch Predigten von kürzlich verstorbenen Geistlichen aufnimmt, müssen wir schon darum billigen, weil hier alle lästigen Rücksichten, von denen sonst die Auswahl begleitet werden mag, wegfallen, und ohne προσωπολημψια nur das Gediegenste aufgenommen zu werden braucht. Wenn aber weiter ohne alle Ausnahme nur die katholische Literatur angezeigt werden soll; so sollte das Magazin gerechter Weise auch solchen Predigten seine Spalten verschließen, in denen protestantische Kanzelreden mehr, als recht und erlaubt ist,

benützt worden sind. Solches ist aber von einem neben dem Herausgeber lebenden Prediger in Beziehung auf eine Rede Dräseke's geschehen. Billigen kann ich es nicht, daß nur ein Bogen dazu verwendet werden soll, die Leser stets mit der Predigtliteratur bekannt zu machen; so kann der gute Zweck gewiß nicht wahrhaft erreicht werden; und noch weniger dadurch, daß Auszüge aus allerlei Zeitschriften gegeben werden, statt daß ausführlichere beurtheilende und vergleichende Uebersichten über die wichtigeren homiletischen Werke eines bestimmten Zeitabschnittes uns vorgelegt werden, und vorzüglich bemerkenswerthe Werke eine eigene sorgfältige Beleuchtung erhalten. Auch sollten Werke, welche die Homiletik oder einzelne Theile derselben abhandeln, nicht unberücksichtiget bleiben. Mag man immerhin wenigere Predigten erhalten, der eigentliche Zweck der Zeitschrift: Weiterförderung des Clerus in der Verwaltung des Predigtamtes, wird durch die ausführlichere und sorgfältigere Berücksichtigung der dritten Abtheilung gewiß in besonders hohem Grade erreicht werden. Daß in der ersten Abtheilung auch liturgische Aufsätze Platz finden sollen, mag man in Ordnung finden; da so die Prediger nach und nach angeleitet werden, ein bisher mehr oder weniger vernachläßigtes Element zur Förderung ihrer Gemeinde in ihre Vorträge aufzunehmen. Wenn aber auch Erörterungen biblischer Hauptbegriffe aufgenommen werden sollen; so können sich leichtlich die Schranken gar zu sehr erweitern, besonders da Anderes näher und unmittelbarer Berücksichtigung verdient. Da aus vielen, hier nicht näher zu entwickelnden Gründen auch die Episteln häufiger zu homiletischen Zwecken benützt werden

sollten; so wird die Redaktion gut thun, wenn sie hierin mit einem guten Beispiele vorangeht und von Zeit zu Zeit gute Predigten oder Homilien über die Episteln des Kirchenjahres vorlegt. Predigtskizzen haben im Vergleich mit ausgearbeiteten Predigten Vortheile und Nachtheile, immerhin wird man von Zeit zu Zeit dergleichen Skizzen mit Dank annehmen.

Gehen wir nun zu den einzelnen, in den zwei ersten Heften uns dargebotenen Predigten über. Pr. 1. Heft 1. Text: 1 Kor. 11, 28. 29. Thema: Was wird zum würdigen Empfang des hl. Sakramentes des Altars erfordert? Part. 1) Selbstprüfung, 2) Glaube. Im ersten Theile dieser während der Frohnleichnamsoktav gehaltenen Predigt hätte wohl aus der Gegenwart des in den Tod dahingegebenen Sohnes Gottes und aus dem Empfangenwollen aller Wahrheit und Gnade des Christenthumes, kurz aus dem Wesen des Sakramentes, die Nothwendigkeit der Selbstprüfung und die innere Verabscheuungswürdigkeit des Unterlassens dieser Prüfung nachgewiesen werden sollen; der Verfasser aber redet von der Selbstprüfung, als ob er auf die Beicht vorbereiten wollte. Der zweite Theil ist nicht erschöpfend behandelt. Freilich könnte man in Einer Predigt vielleicht nur den einen der beiden Punkte wahrhaft fruchtbar durchführen. Kirchliche Gebräuche werden in dieser Predigt recht gut benützt. Von Hrn. Dompfarrer und Professor Joseph Nickel — nicht der Herausgeber der hl. Zeiten und Feste — sind auch noch zwei Communionreden an Kinder und eine Homilie auf den 21. Sonnt. nach Pf. Diese letztere insbesondere ist recht gut. — Pr. 2. H. 1. Text: Luc.

1, 35. Th. Von der Vereinigung des Menschen mit Christus in seinem sichtbaren Gottesreiche auf Erden. 1) Was zu dieser Vereinigung unerläßlich gefordert wird, 2) welche Vortheile für den Menschen aus dieser Vereinigung nothwendig hervorgehen. Wie vielumfassend ist die ganze Anlage dieser Predigt! Kann man da über Allgemeinheiten hinauskommen? Der Verf. erweitert aber in der Ausführung die Schranken noch mehr; er redet von der Verkündigung des Reichs, von dem israelitischen Volke, welches das Reich nicht aufnimmt, von den Ursachen der Nichtaufnahme, von dem Sichtbarwerden des Reiches u. s. w. Die Predigt nähert sich sehr einer theologischen Abhandlung, auch vermißt man öfter die strengere Beziehung des Einzelnen auf das Ganze. Der Text ist gar nicht benützt. Dasselbe Urtheil gilt auch im Wesentlichen über die Predigt Nr. 5. H. 1. Text: 7, 21. 1) Wie ist der göttliche Wille zu erkennen? 2) wie kann man den erkannten vollziehen? Unter diese zwei Rubriken könnte man wohl die ganze Dogmatik und Moral zusammenfassen. Das Absehen vom Texte hat sich auch hier wieder gerächt. Die dritte Predigt von Hrn. Domkapitular Widmer indessen hat mir durchgängig recht wohl gefallen. Es ist dieß die Priesterjubiläums-Predigt Nr. 18. Heft 2. mit dem schönen, fleißig benützten Texte 2. Tim. 4, 6. 7. Etwas sonderbar mußte es aber die Gemeinde finden, wenn an ihrem Seelsorger besonders gerühmt wird, daß er die Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthumes während seiner Amtsverwaltung nie verloren habe. Auf die Schweizer-Zustände ist in diesen drei Predigten öfter Rücksicht genommen. — Pr. 3. H. 1. 4. Sonnt. p. P. Text:

Luc. 5, 5. 1) Von dem fruchtlosen und unseligen sich Abmühen der Menschen, besonders in unsern Tagen. 2) Einige Hauptgrundsätze, an die sich die Menschen halten müssen, wenn ihr Arbeiten frucht- und heilbringend werden soll. Der erste Punkt ist unbestimmt ausgedrückt, es wird von den verschiedenen Ursachen jenes Abmühens geredet. Diese Predigt bezeugt einen kräftigen Geist; überall begegnen uns tiefe, zeitgemäße Gedanken, die Darstellung ist fast durchgängig voll Fülle, schlagend und öfter wahrhaft ergreifend. Besonders schöne Stellen begegnen uns S. 27 u. 28 und im Schluß. Das Exordium ist indessen zu kurz und und unpopulär. Der 1. u. 2. Theil sind, wenigstens für die Zuhörer, nicht gehörig in der Darstellung auseinandergehalten, überhaupt vermissen wir eine strengere logische Ordnung im Einzelnen und ein deutlicheres Hervorheben derselben für die Zuhörer. Bei der öftern Wiederholung des Namens Gottes: „ich bin, der ich bin" werden sich die Zuhörer gar wenig gedacht haben. S. 28 wird gesagt: „auch die Frommen arbeiten umsonst", aber die in der Schilderung Folgenden sind durchaus nicht Fromme zu nennen. „Grimm Gottes" S. 22 und „schier" statt „beinahe" sind zu tadeln. — Von Hrn. Dr. v. Illmensee erhalten wir zwei Predigten. Nr. 4. H. 1. 6. Sonnt. p. P. Text: Mar. 8, 9. Th. An Gottes Segen ist Alles gelegen. 1) Ohne Gottes Segen erklekt auch das Viele nicht, 2) mit Gottes Segen erklekt auch das Wenige. Die Ausführung dieser schönen Anlage ist ganz einfach, populär und besonders recht biblisch. Nur ist das Ganze zu wenig ausgegliedert und vielleicht zu alttestamentlich gehalten. Auch wird mehr die Erkenntniß-

als die Gefühls- und Willenseite angesprochen. Dasselbe gilt auch im Wesentlichen von der zweiten Arbeit des ehrwürdigen Verf. Nr. 10. H. 2. Text: Hoh. Lied 4, 7. Das freilich von diesem Vorspruch ganz absehende Thema: Wie können wir aus der Erbsünde Nutzen ziehen? klingt sehr sonderbar. Unter der Erbsünde wird, dogmatisch unrichtig, die im Gerechtfertigten noch vorhandene concupiscentia verstanden. Da diese Predigt am Feste Mariä Empfängniß gehalten wurde, so könnte es Jemanden einfallen, Marien zu bedauren, da sie nach der im Exordium hervorgehobenen frommen Meinung der Kirche unbefleckt empfangen wurde und so aus der Erbsünde keinen Nutzen ziehen konnte. — Nr. 5. H. 1. 8. Sonnt. p. P. Diese von Kirchhofer verfaßte Homilie höherer Gattung behandelt die Lehre Jesu über die Güter der Erde. Alles ist recht gut geordnet, einfach, populär und durchweg an die Perikope angeknüpft. Freilich wird die Erkenntnißseite vielleicht zu einseitig angesprochen und das Abgehandelte zu wenig in die verschiedenen Lebensverhältnisse eingeführt. — Nr. 7. H. 1. 9. Sonnt. p. P. Text: Luc. 19, 42. Th. Seyd nicht Jerusalem ähnlich, über das Jesus weinte, 1) weil es nicht erkannte, was zu seinem Frieden diente und zwar 2) dieses nicht erkannte an seinem Tage. Das Ganze ist kurz, ansprechend und kräftig dargestellt, doch fehlt nicht selten Tiefe und Allseitigkeit. Von demselben Verfasser, Hrn. Stadtpfarrer Grail in Günzburg ist Nr. 1. H. 2. 29. Sonnt. p. P. Text: Mat. 22, 14. Th. Wer wird selig? 1) Die die Einladung zum ewigen Freudenmahle annehmen, d. h. von ganzem Herzen glauben, 2) und im rechten Hochzeitkleide bei dem Mahle erscheinen, d. h. Gott über

Alles lieben. Das Thema hätte aus der Perikope ausdrücklich abgeleitet werden sollen. Die Ausführung ist zu kurz. Im ersten Theile z. B. hätten wohl die Glaubenden bestimmter gezeichnet werden sollen, um sofort insbesondere aus dem Wesen des Glaubens die Erbschaft des ewigen Lebens zu beweisen. Auch hätte dieses ausführlicher als das höchste Gut geschildert werden können. Darneben wäre, immer auch mit Bezugnahme auf die Perikope, vom Unglauben das Gegentheil zu zeigen gewesen. Das wäre schon hinlänglicher Stoff für Eine Predigt gewesen, der Inhalt des 2. Theiles hätte ja ohnehin in der eben vorgeschlagenen Behandlungsart mit dem ersten kurz verbunden werden können. — Nr. 9. H. 1. 11. Sonnt. p. P. Von Koneberg. Text: Mar. 7, 31. 1) Welche sind geistig taub? 2) welche geistig stumm? Es begegnet uns hier eine recht einfache, herzliche, bilderreiche Sprache. Schöne Stellen finden sich besonders S. 73. 75. u. 76. — Nr. 10. H. 1. Text: Luk. 10, 33. Jesus wird als der barmherzige Samariter, der Sünder als der unter die Straßenräuber gefallene Unglückliche dargestellt. Diese Arbeit nähert sich sehr einer Homilie der Väter und ist voll schöner, tief christlicher Gedanken. Freilich könnte man mit dem Verf., Hrn. Pfarrer Jocham, über das Verlassen des buchstäblichen Sinnes der Perikope noch rechten. — Nr. 11. H. 1. Auf das Schutzengelfest. Text: Exod. 23, 20. Es wird bewiesen, daß die Engel 1) von jeher zum Schutze der Menschen bestimmt waren, 2) daß auch wir uns immer noch ihres Schutzes zu erfreuen haben. Der Verf., Hr. Kaplan Thiem in Bamberg, scheint mit einer recht guten natürlichen Anlage zur Beredtsamkeit ausgerüstet zu seyn.

Die Darstellung ist recht einfach, deutlich, belebt, in kurzen Sätzen rasch fortschreitend, voll gut gewählter Bilder. Auch die Uebergänge sind recht gelungen. — Nr. 12. H. 1. Auf das Fest Mariä Geburt. Text: Matth. 1, 16. Die rechte, christliche Feier der Feste Mariens leitet uns hin 1) zum Glauben und Vertrauen, 2) zur Freudigkeit in Gott, 3) zur Demuth, 4) zur Sehnsucht nach Gott. Der letzte Punkt ist in der Darstellung besonders von dem 1. u. 2. nicht gehörig geschieden, jedenfalls sollte er nicht die letzte, sondern die erste Stelle einnehmen. Im Uebrigen ist die Arbeit des ungenannten Verf. eine recht gelungene zu nennen. Einfachheit, Deutlichkeit, schöne Bilder, eine gewählte Diktion müssen auch hier rühmend anerkannt werden. — Nr. 13. H. 1. Am Mariä-Namensfest. Text: Sieh, ich bin eine Magd des Herrn. Luk. 1, 38. Th. Maria, die Magd des Herrn, ein herrliches Vorbild für uns! Sie diente dem Herrn 1) mit einem glaubens- und liebevollen, 2) mit einem demüthigen und reinen, 3) mit einem sanftmüthigen und geduldigen Herzen. Vielleicht wäre es zweckmäßiger gewesen, wenn der Verf. dem Texte gemäß streng bei dem Begriffe Magd stehen geblieben wäre, wenn er uns das Bild einer guten Magd gezeichnet und Zug für Zug steigernd auf Maria zu unserer Verehrung und Nachahmung übergetragen hätte. Man könnte den Begriff Magd aus der vorliegenden Predigt hinwegnehmen, ohne irgend eine Störung in das Ganze zu bringen. Auch kann man wohl das Bild Mariens nach allen in die obige Predigt aufgenommenen Seiten hin in Einer Stunde nicht wahrhaft fruchtbar ausführen. Zudem sollten wir bei der größeren Zahl

unſerer Marienfeſte haushälteriſcher mit der Verwendung der einzelnen Züge im Leben der hl. Jungfrau verfahren. Von demſelben rühmlichſt bekannten Verfaſſer, von Hrn. Prof. Stempfle in Dillingen iſt auch Nr. 20. H. 1. Am Kirchweihfeſte. Joh. 6, 37. Sehr gut iſt dieſer am Choraltare der betreffenden Kirche zu leſende Text gewählt worden. Par. 1) Wie hat Jeſus, als er auf Erden wandelte, dieſes Wort erfüllet? 2) Wie erfüllet er dieſes Wort auch jetzt noch in unſern Kirchen? Die Ausführung bleibt ſtrenge beim Texte, iſt ſehr einfach, populär, gemüthlich, eine wahre Muſterpredigt für das Landvolk. Die ſchöne Gradation, die gewählten Fragen im 1. Theile brachten gewiß eine beſondere Wirkung hervor. Recht gut iſt auch die dritte Arbeit deſſelben Verfaſſers, Nr. 13. Heft 2. Text: Buch der Weisheit 18, 14. 15. 1) Die Gehurtsnacht unſeres Herrn und Heilandes iſt eine hl. Nacht, 2) feiert ſie alſo würdig und heilſam! Dieſe Rede wurde gehalten, als 1826 in Baiern die Feier um Mitternacht am Weihnachtsfeſte wieder erlaubt worden war. — Nr. 15. H. 1. 15. Sonnt. p. P. Text: Luk. 7, 15. Th. Wie verhält ſich der Chriſt im Unglücke? Wir finden in dieſer Predigt viele gute Gedanken. Aber vergebens ſuchen wir eine wahre, bis ins Einzelne gehende logiſche Ordnung; überall wird Fremdartiges aufgenommen, dem Späteren vorgegriffen, überall wird zu weit ausgeholt, ſelten ein Gedanke genügend durchgeführt. Oefters ſind durchaus unpopuläre Redensarten gehäuft, mit falſchem Pathos geht der Verf. mitunter recht eigentlich auf Stelzen einher. In jeder Beziehung gelungener iſt die zweite Predigt von Dekan Mühling — er iſt dem Publikum ſchon

durch mehrere homiletische Werke bekannt — die Predigt Nr. 2. H. 2. 20. Sonnt. p. P. Text: Joh. 4, 49. Th. „Wie nahen wir uns Gott?“ Es wird dargethan, wie wir uns betend Gott nahen sollen. Part. 1) mit gläubigem Sinne, 2) mit demüthigem Sinne, 3) mit reinem Sinne. Der eigenthümlich christlich gläubige und demüthige Sinn ist nicht gehörig hervorgehoben; daß Gott weise, mächtig, gütig ist, daß er uns zu dem Range vernünftiger Wesen erhoben hat, kann man auch auf dem nichtchristlichen Standpunkte glauben. Etwas sehr Lobenswerthes, das Anführen von Schriftstellen führt der Hr. Verf. doch beinahe ad absurdum. Z. B. „die vorgelesene Geschichte ist ein wahres Bild der Menschheit unter Gottes segnender (Ps. 103, 13. 14—27) Vaterhand (2 Cor. 1, 3. Ps. 67, 6.); allenthalben ist Elend, aber allenthalben hat der Höchste auch Rettung durch die Wunder seiner Allmacht (Luc. 1, 37) und Liebe (Joh. 4, 9. 16. 19.) bereitet (Ps. 144, 15. 16.).“ (S. 199.) So wird es durch beide Arbeiten hindurch gehalten. — Nr. 17. H. 1. Am Feste der Rosenkranzbruderschaft. Text: Luc. 11, 28. Ueber das Rosenkranzgebet. 1) Wir sollen die Geheimnisse unserer hl. Religion betrachten, dazu gibt uns das Rosenkranzgebet die schönste und einfachste Anweisung; 2) wir sollen das, was die Geheimnisse unserer Religion in sich fassen, nachahmen, dazu gibt uns das Rosenkranzgebet die kräftigsten Triebe; 3) wir sollen das, was die Geheimnisse unserer Religion verheißen, erlangen, davon gibt uns das Rosenkranzgebet den seligsten Vorgenuß. Man sieht, wie das Sollen im 3. Thle. einen andern Sinn hat, als in den zwei vorhergehenden. Im

ersten Theile ist der Inhalt der sogenannten Geheimnisse des Rosenkranzes sehr anschaulich und lebendig auseinandergesetzt; nur vermissen wir die Hervorhebung der tieferen Momente, des eigentlichen Kernes in der geschichtlichen Hülle. Welcher Reichthum von entsündigenden, heiligenden, tröstenden Ideen knüpft sich z. B. an das Geheimniß: „den du im Stalle geboren hast", an den Mensch gewordenen Logos, und an das Geheimniß: „der für uns ist gekreuziget worden!" Der Reichthum dieser Ideen sollte für das Volk an den Rosenkranz geknüpft werden. In Betreff des dritten Theiles ist zu bemerken, daß nicht bloß der „glorreiche", sondern auch der „freudenreiche" und „schmerzenreiche" Rosenkranz eine große Fülle von Verheißungen enthält. Ich hätte eine andere Disposition gewählt, wodurch die Wiederholung des 1. Theiles im 2. und theilweise des 1. u. 2. im 3. hätte vermieden werden können. Im Uebrigen ist die Darstellung recht einfach, herzlich, anschaulich, tief christlich und bilderreich. Der Schluß bezieht sich auf das an demselben Tage gefeierte Priesterjubiläum und gehört zu dem Schönsten, was vorliegende Sammlung enthält. Von demselben Verfasser ist die Predigt auf das Weihnachtsfest Nr. 14. H. 2. Text: Luk. 2, 20. Th. Ueber die Gebräuche, welche die Kirche zur würdigen und heilsamen Feier des Geburtsfestes unseres Heilandes angeordnet hat. Es fallen nicht alle abgehandelten Punkte unter die Rubrik Gebräuche. Diese Arbeit ist sehr gut und benützt musterhaft das liturgische Element unserer Kirche. Freilich sind die SS. 291. 292. 297 und theilweise S. 296 aus Staudenmaiers Geist des Christenthums entlehnt, ohne daß mit einem Worte diese Quelle wäre

namhaft gemacht worden. Die dritte Predigt des Hrn. Stadtpfarrers Höfer in Augsburg wurde am Neujahrsvorabend gehalten. Nr. 16. H. 2. Text: Eccles. 1, 9. 10. Thema: „Die Pfarrregister.“ Leider ist diese Arbeit nach Hinwegnahme einiger Auslassungen, Abänderungen und Zusätze ein Werk Dräseke's *). Dieser hat auch den Text benützt, Höfer berührt ihn durch die ganze Predigt mit keiner Sylbe. Höfer's erste Predigt beweist indessen, daß er dennoch zu den tüchtigsten Mitarbeitern zu zählen ist. — Nr. 19. H. 1. Von J. M. Herz. Text: Matth. 28, 18—20. „Der Geist der kath. Kirche, bei der Investitur eines neuen Pfarrers.“ 1) Die Rechte und Pflichten des Pfarrers, 2) die „Befugnißansprüche und Verbindlichkeiten“ der Gemeinde. Das ist viel Stoff für Eine Predigt. Im ersten Theil wird aber auch noch geredet, von Religion, vom Sündenfalle, von der Nothwendigkeit der Erlösung, wie nur Gott erlösen konnte, von Christus, von seinem fortwährenden Amte. Im zweiten Theile kommen die im ersten besprochenen Leistungen des Pfarrers der Gemeinde gegenüber wiederholt zur Sprache, dieß hätte durch eine zweckmäßigere Disposition vermieden werden können. Im zweiten Theile wird zuerst von der Liebe und Dankbarkeit gegen den Geistlichen, dann von dem Gehorsam und der Friedfertigkeit gegen denselben gesprochen; ich denke, man hätte gerade umgekehrt verfahren sollen. Einfache, ruhige Belehrung ist das Charakteristische dieser Arbeit. Von demselben verdienstvollen Verfasser erhalten wir auch

*) Dr. Joh. H. Bernhard Dräseke's Predigten für denkende Verehrer Jesu. Lüneburg 1836. 1. Bd. 1. Predigt.

eine Communion- und eine Trauerrede. — Nr. 6. H. 2. 22. Sonnt. p. P. Von Herzog. Mat. 22, 16. „Ueber das Bekenntniß der Phariſäer.“ In dieſer Predigt iſt mir insbeſondere viel Bitteres aufgefallen. Da iſt von einem Charakter mancher Leute unſerer Zeit die Rede, welcher mehr „beſtialiſch, als menſchlich“ genannt wird; da wird geſagt, ſie laſſen es nicht an Complimenten fehlen, „um ihre Katzennatur zu verbergen oder die Krallen noch in der Scheide zurückzuhalten.“ Gelegenheitlich bekommen auch die Theologen einen Hieb: „wenn von Wiſſen und Glauben die Rede iſt, ſo machen nicht ſelten kluge und gelehrte Leute einen großen Unterſchied zwiſchen beiden, und ſuchen die Grenzen ſo genau zu beſtimmen, als waltete die größte Verſchiedenheit ob, da doch beides zuſammengehört.“ Dieſe „klugen und gelehrten Leute“ haben, denke ich, denn doch Recht, wenn ſie einen großen Unterſchied zwiſchen Glauben und Wiſſen behaupten; daß beides zuſammengehöre, läugnen dieſe „Leute“ nur im Kopfe des Hrn. Verf. Aber wozu dieß vor einer chriſtlichen Gemeinde? Würde Chriſtus ſo ſprechen? Später werden dann die „Verſtandeshelden“ gegeißelt, welche in Chriſtus nur einen weiſen Mann erblicken. Wer ſich durch eine ſolche Darſtellung getroffen fühlt, wird nicht gebeſſert, ſondern erbittert. Vielleicht iſt aber in des Hrn. Pfarrers Gemeinde gar kein „Verſtandesheld“, und da mag er denn leichtlich durch eine ſolche Darſtellung ſich Verſtandeshelden erziehen. Hat er jedoch dergleichen „Verſtandeshelden“ unter ſeinen Schaafen, dann mag er ſie auf andere Weiſe zu bekehren und die geſunden Schaafe auf anderen Wegen vor den angeſteckten in Sicherheit zu bringen ſuchen. — Nr. 17. H. 2.

Eine Antrittspredigt von Domkapitular und Domprediger Förster in Breslau. Text: „Wir gerathen in Bangigkeit, aber wir verzagen nicht". 2 Cor. 4, 8. 1) Mir ist bange! 2) Aber ich verzage nicht. Diese Rede ist nach Anlage und Ausführung vorzüglich gelungen zu nennen. Im Wesentlichen gilt dasselbe von Himiobens Arbeit Nr. 8. H. 2. Mat. 24, 15—35. Letzter Sonnt. p. P. „Wie können und sollen wir das göttliche Gericht jetzt schon an und in uns erleben?" Besonders gut hat der Hr. Verf. Alles an das täglich uns Umgebende geknüpft. — Auch die Arbeit von Hrn. Haßl hat recht lobenswerthe Eigenschaften. Nr. 5. H. 2. Auf den Allerseelentag. Joh. 19, 21. „Wie heilsam es ist 1) der Verstorbenen zu gedenken, und 2) für sie zu beten." Der Nutzen des Gedankens an die Verstorbenen hätte wohl allseitiger auseinandergesetzt werden können. Ueberall begegnen uns tief christliche Gedanken und eine eindringliche Darstellung. Auch ist die Benützung der Züge aus dem Leben der Heiligen rühmend anzuerkennen. S. 228 ist, was die hl. Schrift sagt, und die Exegese des Verf. wohl für das Auge des Lesers, aber nicht für den Zuhörer geschieden. — In der bei einer feierlichen Ablegung des katholischen Glaubensbekenntnisses von Passy gehaltenen Rede: „Des Convertiten Glaube, Hoffnung und Liebe" ist die Summe des Convertitenunterrichtes im Ganzen sehr gut zusammengefaßt. — Aus dem Französischen sind zwei Predigten Maccarthy's übersetzt. In beiden treffen wir eine sehr gute logische Ordnung und eine äußerst blühende, kräftige, ja nicht selten hinreißende Darstellung. Nr. 18. H. 1. Buch d. Weish. 5, 6. Es wird die Unsterblichkeit 1) der Seele, 2) des Leibes be-

wiesen. Freilich können die hier gegebenen Vernunftbeweise, so schön sie durchgeführt sind, doch die Ungläubigen nicht wahrhaft bekehren, und den Gläubigen kann die Unsterblichkeit tiefer, sieghafter und fruchtbringender aus dem ganzen Wesen des Christenthumes dargethan werden. Nr. 9. H. 2. Luk. 21, 27. 1) „Die Auferstehung der Leiber wird die Qual des unglücklichen Sünders verdoppeln, 2) die Offenbarung der Gewissen wird seine Schande zum vollen Maße bringen, 3) das letzte Urtheil der Scheidung, aus dem Munde Jesu selber, wird seine Verzweiflung vollenden.“ Der Eingang, der 2. u. 3. Theil sind sehr gelungen. Im zweiten Theile ist der Verfasser in Betreff des eigentlichen Inhaltes und der Darstellung über die Schrift und die Kirchenlehre hinausgegangen. Der Leib, mit dem sich die Seele des Lasterhaften bei der Auferstehung vereinigen soll, wird schrecklich geschildert. Die Seele kann „den Anblick des Leichnams nicht ertragen, noch den Gestank, der von ihm ausgeht .... Ganz in Verzweiflung ruft sie aus: O ich Unglückliche! so mußte es denn für mich Etwas geben, das noch ärger ist, als selbst die Hölle! O Haus voll Gestank und Koth, so verächtlicher Mist!“ „Die Flammen, von denen sie — die mit dem Leibe vereinte Seele des Lasterhaften — ergriffen wird, theilen sich alsbald mit, ergreifen gierig ihre Beute, hüllen sie ein u. s. w.“ „Nach welcher Seite hin dieser lebende Leichnam seine Schritte lenkt, weicht man, flieht man.“ S. 256. „Eure Leiber sind Opferthiere, die ihr für den Tag der Rache mästet.“ Durch solche Uebertreibungen kann der Glaube nicht gefördert, wohl aber geschwächt, ja unter Umständen getilgt werden. Höchstens

können dieselben einen vorübergehenden Schrecken erzeugen. — Die aus dem Lateinischen übersetzten zwei Homilien von Ardens sind, besonders die zweite, sehr gut. Dasselbe gilt von den drei Homilien des Johannes Wild (Ferus) *). Vornehmlich ausgezeichnet ist die über Luc: 14, 1—11. —

Manche Mitarbeiter sind dem Publikum schon als Schriftsteller bekannt, mehrere andere haben durch ihre in den zwei vorliegenden Heften mitgetheilten Arbeiten zu schönen Hoffnungen für die Zukunft berechtigt. —

Die durch 78 Seiten hindurchgehende Abhandlung von H. J. Himioben, Subregens am bischöflichen Seminar zu Mainz, führt die Aufschrift: „Die Homilie in der katholischen Kirche." §. 1 handelt vom Begriff und Gegenstand der Homilie, § 2 vom Werthe derselben, §. 3 vom Material der Schrifthomilie u. vom Perikopenzwang. S. 6. wird gesagt: „wenn kathol. Homileten die Gründe der Protestanten mit obligatem Beifallnicken abgeschrieben haben, indessen andere, aus Pietät gegen liturgische Anordnungen der kath. Kirche, sich mit dem Aufsuchen von Gegengründen abgemüht, um die stehenden Perikopen als entsprechend nachzuweisen; so haben beide Theile dabei die Fragen übersehen: 1) Sind die sonn- und festtäglichen Perikopen das einzige, was die Kirche zur homiletischen Behandlung darbietet? und 2) besteht in der kath. Kirche für den Prediger wirklich ein Perikopenzwang?" In Betreff der ersten Frage wird auf die außer dem Evangelium und der Epistel in der jedesma-

*) Die Redaktion trägt die Schuld, wenn ein Leser glaubt, die sel. Wild lebe noch heute und zwar als Domprediger in Mainz.

ligen Messe vorkommenden Schriftstellen hingewiesen. Ferner wird gesagt: „Jene Sonntage des Kirchenjahres, zu welchen sich leicht noch eine andere Feier mit anderen Perikopen gesellt, gewinnen dadurch ein doppeltes Material, und ist es gewiß dem Geiste der Kirche, welche die Predigt mit der Messe gerne vereiniget sieht, gemäß gehandelt, wenn mit Umgehung der sonntäglichen Abschnitte diese auch in der Messe gelesenen zur Behandlung kommen, so steht nichts desto weniger auch das Material des Sonntags zu Gebote, dessen Evangelium und Gebote ohnehin auch in die Festmesse eingeführt erscheinen. In zwei bis drei Jahren möchten doch wohl alle Perikopen", die nie zu umgehenden Perikopen der höhern Feste ausgenommen, „sich durch andere ersetzen lassen. Ob das Volk sich einen solchen Austausch seiner gewohnten Abschnitte wird gefallen lassen? Ohne Zweifel gerne, sobald es, durch einige Worte unterrichtet, weiß, daß der Prediger nicht aus Willkür, sondern durch den Wink der Kirche geleitet und durch die Messe des Tages veranlaßt, die Aenderung vorgenommen habe. Man rechne zu diesem Allem noch das Liturgische, z. B. die Kirchengebete dieser Tage, und urtheile dann über den Reichthum oder Mangel des also dargebotenen Stoffes." Diese Worte sind gewiß sehr beachtungswerth. Zur Beantwortung der zweiten Frage wird ausgeführt, wie für die Nachmittagspredigten die Wahl des Textes freigegeben sey, wie man aber für diejenigen Predigten, welche die Obliegenheit übernehmen, das christliche Volk historisch unter Anleitung des Kirchenjahres durch das Christenthum zu führen u. s. w. billig ein engeres Anschließen an die Idee der Perikope verlange, wie indessen der Pre-

diger seinem Vortrage eine andere mit der Idee der Perikope vereinbare Schriftstelle zu Grunde legen könne, was zu allen Zeiten ohne Widerrede der Kirche und ihrer Glieder geschehen sey, ja wie in jedem Falle einer besonderen Veranlassung der Text ganz frei gewählt werden dürfe. Auch dagegen habe ich Nichts einzuwenden. Aber ich vermisse eine genaue Unterscheidung zwischen Homilie und Predigt, aus welchem Mangel mehrere, durch die ganze Abhandlung sich hindurchziehende, Mißstände zu erklären sind. Um diesen zu begegnen, erlauben wir uns folgende Bemerkung. Wenn ich irgend einen Text oder eine kirchliche Perikope oder einen beliebigen größeren oder kleineren Theil derselben wähle, so kann ich über das Gewählte eine Predigt oder eine Homilie bearbeiten. Mache ich das so Gewählte zum Thema meiner Arbeit, so daß ich mich ganz an die in dem nunmehrigen Thema liegenden Gegenstände und die durch dasselbe geforderte Abfolge von diesen halte; so entsteht eine Homilie. Hebe ich aber aus dem Gewählten einen Gegenstand heraus und mache ich diesen, nicht den vollen Inhalt des gewählten Textes zu meinem Thema, so daß ich sofort die Anordnung und Ausführung nicht aus jenem sondern aus diesem hervorgehen lasse, also auf die anderweitigen im Texte enthaltenen Gegenstände nur dann in der Ausführung Rücksicht nehme, wenn und soweit dieß mein Thema zuläßt; so entsteht mir eine Predigt im engeren Sinne des Wortes. Marheineke sagt: „In der Homilie ist der Text alles, Quelle der ganzen Predigt; in der freien Predigt ragt das Thema, als die bindende Seele des Ganzen über den Text hinaus.“

Man setzt oft den Unterschied zwischen Predigt und Homilie darein, daß die Predigt Einen Gegenstand der Perikope nehme und bearbeite, die Homilie sich aber über die ganze Perikope verbreite. Allein nach dem wahren Begriffe der Homilie kann ich auch über einen ganz kleinen Theil, ja über einen einzelnen Vers einer Perikope eine Predigt oder Homilie bearbeiten. Sofort ergeben sich aber auch aus dem Wesen der Homilie die Gattungen derselben. Sind in dem gewählten Texte, in der Perikope oder dem ausgehobenen Theile derselben mehrere sich in keine Einheit zusammenschließende Gegenstände enthalten; so kann, wenn ich eine Homilie bearbeiten will, diese, weil durchweg von ihrem Thema beherrscht, auch keine Einheit in sich enthalten: es ergibt sich mir eine Homilie niederer Gattung. Gehen aber die in dem gewählten Texte vorkommenden Gegenstände in eine Einheit zusammen; so wird auch die Homilie die Einheit des Thema's in sich tragen, ich erhalte eine Homilie höherer Gattung. Daß sich einzelne Partien einer Homilie niederer Gattung in eine Einheit zusammenschließen, wenn diese in den entsprechenden Theilen des Textes liegt, versteht sich. So ergibt sich allerdings eine gemischte Gattung. Es hängt also nicht von meiner Willkür ab, ob ich, nachdem ich einmal einen Text gewählt habe, eine höhere oder niedere Homilie schreiben will; der Text entscheidet hier, jede Gattung hat diesem sein objektives Recht widerfahren zu lassen. In dieser Hinsicht kann man auch nicht mit unserm Verfasser sagen, daß eine Gattung über der andern stehe. Eine andere Frage ist freilich die: welche Gattung ist für die Zuhörer in praktischer Beziehung

die vorzüglichere? Auch wird gerne zugestanden, daß in einem bestimmten Falle ein Prediger eine Homilie niederer Art schreiben mag, obwohl sein Text, da sich dem schärferen Auge Alles in demselben in eine Einheit vereiniget, eine Homilie höherer Art forderte; und daß umgekehrt ein anderer in einen Text, in dem keine wahre Einheit liegt, eine solche hinein künsteln kann. S. 11. wird gesagt: „Wenn Perikopen zusammengesetzt sind, so muß entweder ein gemeinschaftlicher Einheitspunkt für dieselben aufgefunden werden oder nur das eine Stück des Textes zur Behandlung kommen.“ Ich denke, es gibt noch ein anderes Oder, man kann nämlich in dem genannten Falle eine Homilie niederer Art bearbeiten. Oder ist diese aus praktischen Rücksichten auszuschließen? Der Verf. hat wenigstens nirgends einen Beweis für diesen Punkt geliefert, obwohl er durch die ganze Abhandlung hindurch immer und in jedem Falle höhere Homilien verlangt. Die S. 8. aufgestellten Gattungen der Homilie sind nicht aus dem Wesen der letzteren, sondern aus der Erfahrung abstrahirt und zusammengestellt. Die als die niederste Gattung bezeichnete Homilie ist z. B. aus einer verwerflichen Disposition des Stoffes entstanden. — „Die wirkliche Anlage und Bildung der Homilie zerfällt der Verfasser a) in die Ausgliederung der zu Grunde gelegten Stelle (Disposition), b) in die populäre Exegese (Entwicklung der im Texte enthaltenen Gegenstände), c) in die praktische Exegese (Anwendung). S. 7. Der Verf. gesteht selbst, daß sich Nr. 2. u. 3. nicht streng auseinander halten lassen. Sofort redet er nur weitläuftiger von jedem einzelnen der genannten Punkte. Im Verlaufe der Abhandlung begegnet

uns recht viel Gutes. Ein besonderes Verdienst dieser Arbeit ist es, auf die nicht ohne beträchtlichen Nachtheil so oft vernachläßigte Benützung der im Cult und kirchlichen Leben gelegenen Elemente mit Nachdruck hingewiesen zu haben. Zu rühmen ist auch das Beibringen von Beispielen zur Erläuterung der aufgestellten Regeln, leider aber werden die einzelnen Punkte der Abhandlung durch die oft zu große Zahl jener Beispiele sehr auseinander gerissen. Die in Vorschlag gebrachte Anordnung muß öfter aus praktischen Rücksichten verworfen werden. Z. B. Tit. 2, 11—15. ist S. 18. so disponirt: „Christus ist erschienen: I. Wie? mit seiner heilbringenden Gnade; II. Wem? allen Menschen; III. Wozu? 1) damit wir entsagen a) der Gottlosigkeit b) den Lüsten der Welt und 2) in dieser Welt leben a) sittsam, b) gerecht, c) gottesfürchtig, 3) und in Hoffnung harren der Erscheinung des großen Gottes und unseres Erlösers Jesu Christi, weil er sich selber für uns geopfert, a) um uns von unserer Sünde zu erlösen, b) um sich ein Volk zu heiligen, welches ihm aa) eigen und bb) zu allem Guten eifrig ergeben ist.“ Auf eine solche Weise ist augenblicklich die Disposition einer Stelle fertig. Wenn ich jene Stelle homiletisch bearbeiten will, werde ich vor Allem die Frage an mich stellen: was will ich mit meiner Auseinandersetzung unter Gottes Beistand in meinen Zuhörern bewirken? Die Antwort liegt im gegebenen Falle im Texte: sie sollen entsagen der Gottlosigkeit u. s. w. V. 12, sie sollen ein ihm angehörendes Volk voll Eifers zu guten Werken werden V. 14. Dieß wird also der stete Zielpunkt meiner ganzen Darstellung seyn. Sofort werde ich klar, anschaulich, das Herz und den Willen

anregend auseinandersetzen: 1) die Gnade Gottes ist für alle Menschen erschienen, d. h. der eingeborne Sohn Gottes ist Mensch geworden — so darf ich die Worte für den homiletischen Gebrauch fassen —, 2) Jesus Christus hat sich für uns dahingegeben in den Tod des Kreuzes, um uns zu erlösen u. s. w., 3) der große Gott und Heiland Jesus Christus wird mit großer Macht und Herrlichkeit erscheinen, um den Einen ewiges Leben, den Anderen ewigen Tod zuzusprechen. Dieß sind die drei dogmatischen Punkte in der Stelle, welche allemal jenes bezeichnete Ziel des ganzen Vortrages als praktische Folgerung aus sich hervorgehen lassen. — Der eigenthümlich christliche Geist, mit welchem man zur praktischen Schriftbetrachtung schreiten muß, wenn dieselbe wahrhaft fruchtbringend werden soll, hätte wegen seiner großen Wichtigkeit mit weit mehr Nachdruck hervorgehoben werden sollen; es wird in dieser Beziehung nur im Vorbeigehen auf einige Worte Sailer's hingewiesen. Ueber manches Andere will ich mit dem Hr. Verf. nicht rechten, wenn ich auch neben dem vielen Guten öfter eine tiefere und allseitigere Behandlung der einzelnen Punkte vermisse. —

Indem ich schließlich dem Unternehmen gesegneten Fortgang wünsche, bemerke ich nur noch, daß Druck und Papier recht gut sind. Die Zahl der Druckfehler ist nicht ganz klein, des Preis, 1 fl. 20 kr. für jedes Heft, billig. —

Anton Graf,
Privatdocent an der katholisch-theologischen Fakultät zu Tübingen.

1. Allgemeines Jahrbuch für die katholische Geistlichkeit auf das Jahr 1838. Ein Jahrbuch für kirchliche Statistik und Topographie, Kirchengeschichte, kirchliche Biographie, Liturgie, Kunst und Gesetzkunde, Bibelstudium und biblische Archäologie, Homiletik, Kirchengeschichte der Katholiken, Schul- und Erziehungswesen ꝛc. Herausgegeben von mehreren Theologen der Seckauer Diöcese. Neue Folge 2ter Jahrgang. Mit einem Stahlstiche. Grätz, b. Damian und Sorge. Lex. 8. 2 fl. 40 kr.

2. Desselben Jahrbuches neuer Jahrgang 1839.

Ein Unternehmen, welches sich zum Zwecke setzte, alles Wichtige, das sich im Laufe eines Jahres in Beziehung auf Religion und Kirchenwesen ereignet hat, übersichtlich zusammenzustellen, wäre gewiß nicht unverdienstlich, und für die Kenntniß und den Anbau der neuesten Kirchengeschichte ein sehr nützliches Hülfsmittel. Die Brauchbarkeit eines solchen Werkes wird sich noch steigern, wenn es alle nennenswerthen literarischen Erscheinungen des neuesten Jahres verzeichnet, und die für den Kreis seiner Leser allgemein interessantesten und zweckmäßigsten in angemessener Kürze schildert. Kommt dazu noch, daß ein solches Jahrbuch wichtige theologische und kirchliche Fragen und Gegenstände bespricht, solche besonders, die durch das Interesse der Zeit angeregt sind; so ist kaum zu zweifeln, daß der Plan eines solchen Jahrbuchs ein sehr vernünftiger, und die Durchführung desselben recht

Vielen angenehm sey. Eine solche Zeitschrift wäre dann eine sehr nützliche und zweckmäßige Ergänzung der eigentlich gelehrten theologischen Blätter, und während die letztern ungetheilt die wissenschaftlichen Interessen verträten, würde erstere die mehr praktischen Bedürfnisse zu befriedigen suchen.

Mit dem Gesagten haben wir unsere Grundansicht über das vorliegende Jahrbuch für die katholische Geistlichkeit ausgesprochen, und zugleich die Tendenz desselben im Allgemeinen verzeichnet. Berechnet ist es zunächst für die praktische Geistlichkeit. Diese soll hier das in öffentlichen Blättern über die neuesten kirchlichen Erscheinungen Mitgetheilte zusammengestellt finden, und zugleich mit den neuen literarischen Erscheinungen bekannt gemacht werden, von denen die allgemein brauchbarsten besondere Empfehlung finden. In Beziehung auf die beiden ersten Punkte verfolgt es somit den oben verzeichneten Plan. In Beziehung auf den dritten Punkt aber können wir nicht ganz dasselbe rühmen, da weder lauter zeitgemäße, noch überhaupt lauter wichtige theologische und kirchliche Fragen und Gegenstände darin besprochen und behandelt werden. In Beziehung auf diesen Punkt scheinen die Herausgeber sich ihres Planes noch nicht recht klar geworden zu seyn, oder auf unübersteigliche Hindernisse in der Durchführung desselben gestoßen zu haben. Daraus mag sich erklären, daß sich Abhandlungen finden, die ihren Platz in den eigentlich gelehrten Zeitschriften haben könnten und sollten, während andere ihre Beziehung auf die Gegenwart und deren Zustände, ohne daß dieselbe besonders ausgesprochen wäre, dennoch verrathen. Andere Abhandlungen vertreten mehr nur das Lokalinteresse der Herausgeber und ih-

rer Umgebung, z. B. die kurze Geschichte des Gnadenortes Maria Lankowitz in Steiermark. Manches Andere ist vorzüglich für Oestreich berechnet, z. B. die detaillirten Nachrichten über Beförderungen und Ehrenbezeugungen im östreichischen Kirchendienste, die uns mit zahlreichen Männern bekannt machen, deren Namen sonst der Geschichte nicht angehört.

In einem Anhange liefert jeder der beiden vorliegenden Jahrgänge naturwissenschaftliche Abhandlungen und ökonomische Beiträge, z. B. über Imponderabilien, Dampfmaschinen, Wetterregeln u. s. f. Wir wollen dieß nicht gerade tadeln, aber aufgefallen ist es uns, daß die materiellen und industriellen Interessen auch in solchen Zeitschriften vertreten werden sollen.

Um unsere Leser in Stand zu setzen, zu beurtheilen, ob und in wie weit vorliegendes Jahrbuch auch für sie interessant und zweckmäßig sey, wollen wir den Inhalt beider Jahrgänge kurz angeben.

Der Jahrgang 1838 zerfällt — der Anhang abgerechnet — in 12 Abtheilungen. Die erste ist für Kirchenrecht und kirchliche Gesetzkunde bestimmt, und enthält eine ziemlich äußerlich gehaltene und gründlicher Beweise mehrfach ermangelnde Abhandlung über Exarchen und Primaten, einige östreichische Verordnungen, das Kirchenrecht betreffend, sofort jenes spanische Dekret vom 30sten August 1836, wornach die Finanznoth durch das Besitzthum der Klöster gedeckt werden sollte, eine Cabinetsordre des Königs von Preußen vom 7. Febr. 1837 über die gesetzlichen katholischen Feiertage in der Rheinprovinz, und einige minderbedeutende Punkte.

Die zweite Abtheilung giebt Beiträge zum Bibelstudium und zur biblischen Archäologie. Sie enthält eine kurze Darstellung der katholischen Lehre von der hl. Schrift mit den Unterabtheilungen: a) die heilige Schrift enthält nur einen Theil des geoffenbarten Gotteswortes, und b) Gott ist der Urheber der hl. Schrift. Im ersten Theile wird zu zeigen gesucht, daß keiner der Hagiographen sich vorgenommen habe, die ganze Lehre Christi niederzuschreiben. Die Lehre von der Inspiration aber, welche vom zweiten Theile der fraglichen Abhandlung besprochen werden mußte, wird von demselben Verfasser im Jahrgange 1839 abermals vorgenommen und vollständiger entwickelt. Es ist dieß gewiß ein wichtiger und würdiger Gegenstand, der werth ist, in der jetzigen Zeit wieder in einem Jahrbuche für die Geistlichkeit durchgesprochen zu werden. Wir halten es dabei nicht für unumgänglich nothwendig, daß neue und überraschende Resultate gewonnen, neue Seiten des Inspirationsbegriffs aufgedeckt, neue Bedenklichkeiten gehoben, neue Schwierigkeiten hinweggeräumt werden. Es wird ja der Zweck eines solchen Jahrbuches schon erreicht, wenn seine Leser auf dem Höhepunkte der gegenwärtigen theologischen Erudition erhalten werden. Wenn nun die in Frage stehende Abhandlung keine ganz neuen Aufschlüsse über die Inspiration giebt, so wollen wir dieß dem Verfasser nicht verdenken; aber das gereicht ihm zum gerechten Tadel, daß er nicht einmal die schon gewonnenen Resultate über seinen Gegenstand berücksichtiget und benützt hat. Wenn er sich auch nicht in die Reihe jener alten Theologen stellt, die mit ihren ganz mechanischen Vorstellungen von Inspiration aller Philosophie und allem ge-

funden Verstande zum Trotz Unfug getrieben haben, ja, wenn er selbst diese Theorien zu bekämpfen sich anschickt; so verräth doch Alles, was er beibringt, noch immer jenen veralteten Standpunkt, der zu einer geistigeren Auffassung der Inspiration noch nicht durchgedrungen ist. Wer Besseres wünscht, den können wir auf Drey's Apologetik Th. I. S. 223 ff. verweisen. Zu derselben zweiten Abtheilung gehören als Beiträge zur Förderung der Bibelkunde und der Archäologie die anziehenden Schilderungen von Bethlehem, Nazareth, der Stadt Tiberias und des See's Genesareth, so wie eine nicht uninteressante Abhandlung über den Sabbat.

Die dritte Abtheilung ist der Pastoral und Katechetik zugewiesen, und enthält einen Aufsatz über Volkserziehung, dem wir nimmermehr einen Geschmack abzugewinnen im Stande waren. Das Thema ist gut gewählt, aber die Ausführung, wie uns scheint, gänzlich mißlungen. Gerne wenden wir uns daher zur vierten Abtheilung über kirchliche Statistik und Topographie. Sie liefert uns eine Uebersicht über den Stand des katholischen Regularclerus in Oesterreich, eine dergleichen über sämmtliche spanische Bisthümer und ihre Vorsteher, zeigt die Personalveränderungen in der hohen katholischen Geistlichkeit Oesterreichs, zum Theil auch anderer Länder, während der Jahre 1836 u. 1837 an, giebt einige andere statistische Notizen, z. B. über die Sekten in den nordamerikanischen Freistaaten, und endet mit einer topographischen Abhandlung über den westlichen Theil der Stadt Rom. Das Meiste hievon ist mit Recht an seinem Platze.

Die der Kirchengeschichte und Biographie zugewiesene fünfte Abtheilung enthält eine Geschichte des Ordens der

Humiliaten, eine Biographie des h. Viktorin von Pettau, des h. Basilius von Cäsarea und des 1835 verstorbenen Bischofs Oesterreicher von Eichstädt; außerdem eine große Anzahl kürzerer Beiträge zur neuesten Kirchen- und Missionsgeschichte. Auch dieser Abtheilung können wir verdientes Lob nicht entziehen.

Die sechste Abtheilung, der kirchlichen Liturgie und Kunst angehörend, liefert zwei interessante Aufsätze, eine Abhandlung über den ambrosianischen Ritus und eine Geschichte der Kirchenmusik in den zwei letzten Jahrhunderten.

Die siebente Abtheilung enthält drei religiöse Gedichte, von denen besonders das zweite uns angesprochen hat.

In der achten Abtheilung finden wir zwei Predigtskizzen auf das Fest der Empfängniß und der Reinigung Mariä. Der ersten konnten wir keinen Geschmack abgewinnen, die zweite aber hat uns gefallen.

Sehr zweckmäßig enthält die neunte Abtheilung mehrere kurze Recensionen guter theologischer Schriften in deutscher und wendischer Sprache, z. B. der Pastoral von Brokmann, der Dogmatik von Brenner, neueste Auflage, der Encyclopädie und Methodologie von Dr. Buchner in München.

Unter der Aufschrift „Aehrenlese" giebt die zehnte Abtheilung eine kleine Sammlung von merkwürdigen Sentenzen und Aussprüchen berühmter Männer.

Die eilfte Abtheilung ist dem Schul- und Erziehungswesen zugetheilt, und enthält Nachrichten über das Schulwesen vieler europäischen Länder und einige k. k. österreichische, das Schulwesen betreffende, Verordnungen.

Die zwölfte und letzte Abtheilung liefert Beiträge zur

Kirchengeschichte der Akatholiken. Wir finden darin Nachrichten über die protestantischen Gemeinden in Italien, entnommen aus Prof. Fleck's theologischen Reisefrüchten, und interessante Notizen über das englische Kirchenwesen.

Hierauf folgt der naturwissenschaftliche Anhang, und das Ganze beschließt eine Uebersicht der neuesten katholisch-theologischen Literatur vom November 1836 bis Oktober 1837. Offenbar sollten nur die empfehlenswerthen theologischen Werke hier verzeichnet werden, darum fehlen auch manche, die nicht im kirchlichen Sinne geschrieben sind. Aber ein Mißgriff war es, unter den empfehlenswerthen Schriften die „Darstellung des ältesten Christenthums aus den Schriften der ältesten Kirchenväter, München in 8." zu nennen, denn nicht leicht hat Recensent ein schlechteres Machwerk in Händen gehabt, als dieses obskure Produkt eines ebenso unkirchlichen als kenntnißlosen Menschen.

Die Redaktion des neuen Jahrganges für 1839 hat Hr. Dr. Rotter, Capitular der Benediktinerstifte zu Brewnow und Braunau und Professor der Dogmatik an der Universität zu Grätz übernommen, und mit Festhaltung des Zweckes dem Jahrbuche eine veränderte Einrichtung gegeben. Die Zahl der Abtheilungen wurde auf vier reduzirt, von denen die erste Aufsätze, die zweite kurze literarische Anzeigen, die dritte verschiedene Notizen, die vierte Miscellen geben soll. Am Ende findet sich wieder ein naturwissenschaftlicher Anhang, und eine Uebersicht der neuesten katholisch-theologischen Literatur.

Diesen Jahrgang eröffnet eine Predigt über den Triumph der Kirche, die viele schöne Gedanken enthält. Aber das

Thema ist viel zu weit, als daß das Einzelne durchgesprochen werden könnte. Hierauf folgt eine Abhandlung über die Grundsätze des canonischen Rechtes in Ansehung der Ehedispensen, für das praktische Bedürfniß der Seelsorger eingerichtet. Wir meinen aber, das hier Beigebrachte sey noch vollständiger und praktischer dargelegt in Stapf's Pastoralunterricht über die Ehe.

Den dritten Aufsatz über Inspiration haben wir schon oben besprochen.

Die vierte Stelle nimmt eine Abhandlung über Meßapplikationen ein, die durch ihre patristische und archäologische Behandlung des Gegenstandes der Beachtung werth, aber noch im Geiste der scholastischen Theologie gehalten ist.

Hierauf folgt ein Auszug aus jenem bemerkenswerthen Artikel über gemischte Ehen, der in der allgemeinen Zeitung v. 4. Januar 1838 erschien.

Sofort begegnen wir einer ziemlich ideal gehaltenen Abhandlung über das Wallfahrten.

Diesen Abhandlungen folgen 4 Predigtskizzen ohne besonders ausgezeichnete Gedanken.

Weiter giebt dieses Jahrbuch eine kurze Geschichte des Wallfahrtsortes Maria Laukowitz in Steiermark, wohl für die Angehörigen der Seckauer Diöcese, in der dieses Jahrbuch erscheint, interessant; sonst legendenartig.

Die Reihe der Aufsätze beschließt eine kirchenhistorische Abhandlung mit der Ueberschrift: Der hl. Pabst Martinus I. und die Hoftheologie zu Constantinopel. Sie versetzt uns in die Zeit des Monotheletenkampfes, wo die griechischen Kai-

ser, die keinen Willen hatten, den beiden Naturen in Christus höchstens einen zu vindiziren für gut fanden.

Unter den in der zweiten Abtheilung kurz recensirten theologischen Werken finden sich Hirschers Betrachtungen über die sonntäglichen Perikopen, Klee's Dogmengeschichte, Wisemanns Darstellung der vornehmsten Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche, Kutschkers Schrift über die gemischten Ehen u. s. f.

Die dritte Abtheilung liefert Notizen zur Geschichte, zum Kirchenrecht, zum Bibelstudium, zum Schulwesen, Nachrichten aus verschiedenen Diöcesen, über Beförderungen und Ehrenbezeugungen aus der östreichischen Monarchie, und Todesanzeigen von merkwürdigen Männern aus der katholischen Welt. Ziemlich zahlreich und erfreulich sind die mitgetheilten Missionsberichte. Unter den Notizen fürs Bibelstudium zeichnet sich ein Reisebericht über die Wüste aus, in der einst Israel beim Auszuge aus Aegypten so lange verweilte.

Kurze Nekrologe finden wir unter andern von Domprobst Brokmann und Dr. Möhler.

In der vierten Rubrik, mit der Aufschrift: Miscellen lesen wir, daß der bekannte P. Perroune, S. J., Professor der Theologie am römischen Collegium, am 17. Aug. 1837 in der Akademie der katholischen Religion zu Rom eine Abhandlung und Beleuchtung über die Symbolik von Möhler verlesen, und das Verdienst dieses merkwürdigen Werkes gebührend hervorgehoben habe. Diese Abhandlung soll in den Annali delle scienze religiose, von Abbate Luca in Rom redigirt, abgedruckt werden, ist uns aber bisher noch nicht zu Gesicht gekommen.

Beim Schlusse unserer Anzeige können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß uns der ältere Jahrgang 1838 den Vorzug vor dem neuern zu verdienen scheint, und daß der Herausgeber auf Mittheilung zweckmäßiger und gründlicher Abhandlungen bedacht seyn muß, wenn das Unternehmen gedeihen und seinem Zwecke entsprechen soll.

Hefele.

Der Hirte des Hermas. Ein Beitrag zur Patristik von Dr. K. R. Jachmann, Licentiat der Theologie und Privatdocent an der Universität zu Königsberg. Königsberg 1838. In Commission bei J. H. Bon 91 S. in 8.

Keine Schrift der sogenannten apostolischen Väter hat in den neueren Zeiten so wenig der Aufmerksamkeit und Beachtung sich erfreuen dürfen, als der Pastor des Hermas, und doch bietet nicht leicht ein anderes Denkmal der alten christlichen Kirche so viele schwierige Fragen zur Auflösung, als eben dieß ethische Gedicht. Nicht blos der Verfasser und die Zeit der Entstehung ist hier in Untersuchung zu ziehen, auch die Tendenz des Buches und seine Theologie fordert reifliche Erwägung und die Lösung mehrfacher Räthsel. Dieß anerkennend hat Hr. Dr. Jachmann den Hirten des Hermas einer neuen Untersuchung unterstellt, deren Resultate er uns in gegenwärtiger Monographie vorlegt. Selbe zerfällt in 4 Abschnitte oder Paragraphen, und handelt in denselben 1) über die Person des Hermas, 2) über die Zeit

der Abfassung seiner Schrift und die Geltung derselben in der Kirche, 3) über den Inhalt des Hirten und seine Quellen, 4) über die Theologie des Hermas und seine vermeintlichen Ketzereien.

Ueber den Verfasser des Hirten führt uns H. F. die beiden in der Kirche neben einander stehenden Ansichten vor, deren erste dem apostolischen Hermas, im Briefe an die Römer 16, 14 von Paulus gegrüßt, jenes Buch zuschreibt, während die andere in einem späteren Manne gleiches Namens, dem Bruder des römischen Bischofs Pius I., den Verfasser sehen will. Die erste Meinung hat den Origenes und Eusebius zu ihren Gewährsmännern, von denen aber jeder einer bestimmten Angabe sich enthält. Ich meine, sagt Origenes, und: man sagt spricht Eusebius. Die ältern Väter aber, die des Pastor Hermae gedenken, Irenäus, Clemens der Alexandriner und Tertullian, geben über die Person des Verfassers gar keinen Aufschluß.

Die andere Meinung stützt sich auf den liber pontificalis Damasi Papae und auf die epistola Pii I. Dieser Pabst Pius I. wird hier ein frator Pastoris genannt und gesagt, daß unter seinem Pontifikat der gelehrte Hermes gelebt und geschrieben habe, dem ein Engel in habitu pastoris erschienen sey. Diese beiden Schriften sind nun freilich nicht ächt, und rühren vielleicht erst aus dem neunten Jahrhunderte her. Dennoch wagte man aus ihnen die Vermuthung, jener Hermes, der Bruder Pii, aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, sey der Verfasser unseres Pastor. Weil aber in den benannten Werken dem Hermes eine Schrift über die Osterfeier, worüber ihm der Engel in Hirtentracht Be-

lehrung gegeben habe, erwähnt wird; so folgert hieraus Hr. Jachmann, der spätere Hermes erscheine eben hier als verschieden von dem Verfasser des Hirten, in welchem der Osterfeier gar nicht erwähnt wird, und es sey wahrscheinlich, daß der jüngere Hermes den Pastor des älteren Hermas in der Form nachgeahmt, und diese Form zu einer Abhandlung über die Osterfeier benützt habe. Jachmann hat aber damit gar nichts Neues gesagt, sondern nur das wieder aufgenommen, was schon Fontaninus und Nourry, und nach ihnen Gallandius und Lumper behauptet haben, von denen er jedoch keinen nennt. Ob er unabhängig von ihnen zu seinem Resultate gekommen ist, können wir nicht mit Bestimmtheit angeben. Wenn aber H. J. behauptet, daraus, daß Pius im Pontifikalbuch frater Pastoris genannt werde, sey ersichtlich, daß Pastor offenbar als Name eines Mannes und nicht eines Buches angeführt werde; so müssen wir ihm hierin widersprechen, denn die ganze Stelle, wie wir sie bei Mansi I, p. 669 lesen, zeigt, daß der Bruder des Pius Hermes geheißen habe, und wegen seiner Schrift, in der ein Engel in Hirtengestalt auftritt, Pastor zugenannt worden sey. Dieser Beiname Pastor mag damals so gebräuchlich gewesen seyn, als jetzt der des Wansbecker Boten. Gewiß aber könnte man jetzt von einem Claudius sagen, er sey ein Bruder, Sohn u. dgl. des Wansbecker Boten. Hr. J. legt weiter viel zu viel Werth auf die Namensverschiedenheit von Hermes und Hermas. Es ist wahr, daß der Bruder des Pius im Pontifikalbuch und im Briefe Pii Hermes genannt wird, aber bei Pseudotertullian und in dem uralten Muratorischen Fragment, das hier die erste Auktorität ist, heißt er

Hermas. Weiter wäre es ja möglich gewesen, daß jener Hermes oder Hermas, Pii Bruder, mehrere Werke, namentlich unseren Pastor und eine Schrift über die Osterfeier verfaßt habe, wovon die eine noch vorhanden, die andere verloren ist. Man hat gegen den jüngeren Hermes die weitere Bemerkung geltend machen wollen: wäre er der Verfasser des Pastor, so ließe sich nicht erklären, warum diese Schrift in der latein. Kirche so wenig bekannt war, wie Hieronymus behauptet. Auch H. Jachmann hat diese Bemerkung Bellarmins wieder aufgenommen, ohne zu bedenken, daß auch der ältere Hermas ein angesehenes Mitglied der römischen Kirche gewesen sey, und daß somit jene Unbekanntheit des Pastor in der lateinischen Kirche nicht im geringsten sich leichter erklären läßt, wenn man den paulinischen Hermas als Verfasser des fraglichen Buches betrachtet. Mir scheint aber jene Behauptung des Hieronymus nicht einmal ganz richtig zu seyn, wenigstens auf die ältesten Zeiten nicht zu passen, denn Tertullian hat unläugbar unseren Pastor sehr wohl gekannt, und die Art, wie er von ihm redet, beweist, daß dieses Werk überhaupt bei den Lateinern nicht unbekannt gewesen sey. Ebenso kannte der Muratorische Fragmentist den Pastor Hermae, wenigstens wird es nicht zu erweisen seyn, daß derselbe mit den Worten: Pastorem nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit, das Buch über die Osterfeier verstanden habe, dem nirgends der Titel Pastor beigelegt wird.

Daß unser Pastor ursprünglich griechisch geschrieben wurde, spricht nicht gegen die Autorschaft des jüngeren Hermas, denn obgleich Lateiner von Geburt (natione Italus

de civitate Aquileja bei Manſi l. c.) konnte er doch griechiſch geſchrieben haben, ſo gut als die Apoſtel, ohne Griechen zu ſeyn, dieſer Sprache ſich bedienten. Zudem wiſſen wir auch von dem älteren Hermas nicht, daß die griechiſche Sprache ſeine Mutterſprache geweſen ſey.

Aber in unſerem Hermas L. I. Vis. II. c. 4 wird Clemens, der Römer als noch lebend erwähnt, ſolche Erwähnung kann nur aus dem Munde des älteren Hermas gekommen ſeyn. Wir wollen zugeben, es ſey der römiſche Clemens in jenen unbeſtimmten Worten gemeint, müſſen aber behaupten, daß dieſer auch damals, als der ältere Hermas nach der Berechnung des H. J. den Pastor geſchrieben haben ſoll, nicht mehr am Leben war, und daß ſomit die Meinung unſeres Verfaſſers hier mit derſelben Schwierigkeit zu kämpfen habe, wie die entgegenſtehende. Als terminus ad quem giebt H. J. 105 an, mit dem Bemerken, daß dieſe Vermuthung noch von keinem Gelehrten ausgeſprochen worden ſey; und wir müſſen ihm hierin Recht geben, mit dem Anfügen, daß auch er es nicht gethan haben ſollte. Als terminus a quo beſtimmt er zuerſt das Jahr 64, ſpäter S. 33, um allenfallſigen Einwürfen auszuweichen, läßt er ſich das Jahr 101 gefallen, ſo daß die Abfaſſung des Pastor in das Quadriennium von 101—105 zu ſetzen ſey, zu welcher Zeit Clemens der Römer, meint H. J., noch gelebt habe. Aber Clemens iſt nach der Angabe des Euſebius III, 34 im dritten Jahre Trajans, d. h. im Jahre 100 unſerer Zeitrechnung, geſtorben. Seinen Tod ſpäter anzuſetzen, iſt gar kein Grund vorhanden, während Manches für ſein früheres Ende ſprechen könnte. H. Jachmann wird hieraus

die Nothwendigkeit erkennen, den von ihm bestimmten terminus ad quem zu verrücken, oder mit Lücke zu sagen, die Beziehung auf Clemens von Rom sey nur eine Fiktion, durch welche unser Visionär in den Personenkreis von Römer 16, 14 gestellt werden wollte. Zu der letzteren Behauptung, oder zu der Annahme, ein anderer Clemens sey in der zweiten Vision gemeint, müssen aber auch die ihre Zuflucht nehmen, welche in dem jüngeren Hermas den Verfasser des Pastor erblicken wollen.

Daß wir uns auf diese Meinung hinneigen, haben wir im Bisherigen schon angedeutet, und wollen nur noch Einiges zur Unterstützung derselben beibringen. Wenn der römische Lehrer Hermes oder Hermas aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts unseren Pastor verfaßte; so erklärt es sich von selbst, warum diese Schrift zunächst in der römischen Kirche und dann in der lateinischen überhaupt nicht für eine canonische galt, und keine so große Berühmtheit erlangte. Es konnte hier Niemanden einfallen, sie den heiligen Schriften nur einigermaßen an die Seite zu stellen, es mochte der Verfasser zu seiner Zeit noch so großes Ansehen haben, als er wollte. Daher wurde der Pastor in der lateinischen Kirche nicht öffentlich verlesen, und keiner der alten Lateiner spricht ihm eine besondere Auktorität zu. Hiefür zeugt der Muratorische Fragmentist, wenn er sagt: „den Hirten hat vor ganz kurzer Zeit Hermas in der Stadt Rom geschrieben, da sein Bruder Pius den bischöflichen Sitz in dieser Stadt einnahm; er muß zwar gelesen, jedoch nicht unter die Propheten und Apostel gerechnet werden.“ Und wenn Tertullian zur Zeit, als er noch der Kirche angehörte, von dem Pastor

spricht; so zeigen auch seine Worte, daß er denselben den canonischen Schriften lange nicht gleich gestellt habe. Nur der unbekannte Verfasser der Homilie de aleatoribus, die wir in der Ausgabe der Werke Cyprians lesen, führt eine Stelle aus unserem Pastor mit den Worten an: dicit enim scriptura divina. Weit gewichtiger aber ist für uns ein Ausspruch des Irenäus. Dieser Vater war selber in Rom gewesen, war Bischof im Abendlande, und stand mit der römischen Kirche in enger Verbindung. Ihm konnte darum nicht unbekannt bleiben, wie man in Rom den Pastor Hermae betrachte. Wenn er nun eine Stelle daraus billigend anführt, so zeigt er, daß er dieselbe wohl für eine nützliche, aber nicht für eine canonische Schrift gehalten habe. Wurde aber in der lateinischen Kirche unser Pastor den canonischen Schriften keineswegs an die Seite gestellt, und bei den gottesdienstlichen Versammlungen nicht gebraucht; so erklärt sich, wie dieses Buch später, zu den Zeiten des Hieronymus in der lateinischen Kirche wenig bekannt und geachtet seyn konnte, was weit weniger der Fall hätte seyn mögen, wenn der paulinische Hermas für den Verfasser gehalten worden wäre.

Dagegen war die griechische Kirche mit der Person des jüngeren Hermas natürlich wenig vertraut. Als nun zu ihr der Pastor Hermae kam, wußte sie nicht, wem sie denselben zuschreiben sollte, und gebrauchte das Buch, ohne den Verfasser näher zu bezeichnen. So handelte Clemens der Alexandriner. Origines aber wagte die Vermuthung, der biblische Hermas könne der Verfasser des Pastor seyn, und diese Schrift müsse vielleicht den inspirirten gleich gestellt

werden, obgleich er es an zahlreichen Stellen nicht verhehlt, daß solches Ansehen von Manchen dem Pastor nicht beigelegt werde, und er es selbst nicht entscheiden wolle, ob diese Schrift angenommen werden müsse, oder nicht. War aber einmal in die griechische Kirche die Vermuthung eingedrungen, der apostolische Hermas sey der Verfasser des Pastor so ist leicht erklärlich, daß in manchen griechischen Kirchen diese Schrift öffentlich verlesen worden ist, und bei den Griechen länger Ansehen behielt, als bei den Lateinern.

So erklärt sich uns das Schicksal des Pastor in Betreff des von ihm genossenen Ansehens ganz natürlich aus der Annahme, der Bruder Pii sey der Verfasser desselben, wofür der Muratorische Fragmentist und die römische Tradition uns direktes Zeugniß geben, während die entgegenstehende Meinung, die dem apostolischen Hermas jenes Buch zuschreibt, nur auf Vermuthungen, nicht auf Zeugnissen beruht.

Dazu kommt noch, daß der Inhalt des Pastor weit eher einen Schriftsteller aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, als aus der apostolischen Zeit vermuthen läßt. Die ganze dogmatische und ethische Struktur des Buches, sagt Lücke*), insbesondere aber die Andeutungen lib. III. Sim. IX. c. 16 u. 17, wornach die Apostel längst verstorben sind, und das Evangelium bereits unter allen zwölf Nationen des Erdkreises verkündet worden ist, — eignen die Schrift mehr der Mitte des zweiten, als dem Ende des ersten Jahrhunderts zu. Gewiß ist auch unser Pastor weit

*) Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis p. 143.

mehr dem Geschmacke der Mitte des zweiten Jahrhunderts, als dem der apostolischen Zeit angemessen, und von der apostolischen Einfachheit, wie sie uns noch bei Clemens dem Römer, dem Zeit- und Ortsgenossen des alten Hermas erscheint, ist in unserem Pastor keine Spur mehr vorhanden. Dagegen hat er weit mehr Geistesverwandtschaft mit jenen apokryphischen Büchern, deren Ursprung im zweiten Jahrhunderte zu suchen ist. Einzelne Aehnlichkeiten unseres Pastor mit dem Anabatikon des Isaias kann Niemand verkennen, und eben die letztere Schrift ist nicht wohl vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts anzusetzen. Etwas älter scheint die Apokalypse Esrä zu seyn, und in den Anfang des zweiten Jahrhunderts zu gehören. Wenn es aber wahr ist, was H. Jachmann behauptet, daß unser Pastor eine Nachbildung jenes apokryphischen Buches sey, so fällt eben seine Abfassung wahrscheinlich in die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Eine Verwandtschaft mit unserem Pastor treffen wir auch in den sogenannten Testamenten der Patriarchen, und daß diese den nachapostolischen Zeiten angehören, darüber herrscht kein Zweifel. Eine genaue und ausführlichere Vergleichung der apokryphischen Literatur des zweiten Jahrhunderts mit unserem Pastor müßte aus dem Inhalte des letztern die Wahrscheinlichkeit darthun, das seine Abfassung in die Mitte des genannten Jahrhunderts gesetzt werden müsse. Wenn aber dem also ist, so muß entweder der Bruder des römischen B. Pius, oder ein Anonymus als Verfasser angesehen werden. Auch letztere Meinung hat ihre Vertheidiger, z. B. an Semler, gefunden.

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich, daß wir mit H.

J. weder in Beziehung auf die Person, noch in Rücksicht auf die Zeit der Abfassung des Hirten einig seyn können, denn er hält ja den paulinischen Hermas für den Verfasser. Auch was über die Geltung des Hirten in der Kirche gesagt ist, können wir nicht durchweg billigen, denn die Annahme, Anfangs sey der Pastor für canonisch gehalten worden, allmälig aber habe ihn die Kritik angetastet, stimmt mit unserer oben entwickelten Ansicht nicht überein, und kann das Räthsel nicht lösen, warum in der römischen Kirche jene Schrift weniger Ansehen genoß, als in der griechischen. Tadeln müssen wir noch dabei die geringschätzige Weise, in der von jenen Vätern gesprochen wird, welche unserem Hirten Lob spendeten.

Im §. 3 handelt H. J. von dem Inhalte des Hirten und seinen Quellen. Den erstern giebt er in einer kurzen Skizze an, die Quelle des Pastor aber will er in der apokryphischen Apokalypse oder dem sogenannten vierten Buche des Esra gefunden haben.

Für das erste und zum Theile für das dritte Buch unseres Hirten wollen wir dieß zugeben, denn in der That zeigen sich auffallende Aehnlichkeiten zwischen dem Pastor und jenem Buche Esrä. Da wie dort geben Sünden und Uebertretungen die Veranlassung zu höheren Belehrungen, die dem Esra der Engel Uriel, unserem Hermas ein anderer Engel als Pastor ertheilt. Dem Esra wie dem Hermas werden vorwitzige Fragen verwiesen, beiden wird Beten und Fasten auferlegt, beide erhalten Visionen auf einem Bette liegend, jener hat auf dem Berg Horeb, dieser auf einem Berge Arkadiens ein Gesicht, beide werden auf ein Feld be-

rufen, in Esra erhält das Volk Palmen, bei Hermas Weidenzweige u. s. f.

Dabei möchte ich aber sehr bezweifeln, ob der Pastor, wie H. J. meint, eine Apokalypse seyn sollte, oder ob nicht vielmehr der ethische Charakter dieser Schrift als der hauptsächliche anerkannt, und in den Vordergrund gestellt werden müsse, wie es auch von Lücke geschehen ist.

Mit vielen Schwierigkeiten ist die Untersuchung der Theologie des Hermas verknüpft, womit sich H. J. im §. 4. beschäftigt. Auch hierin sind die Urtheile der Gelehrten ganz divergent, indem die Einen dem Hermas volle Rechtgläubigkeit zuschreiben, die Andern in unserem Hirten ein Convolut von Häresien entdecken wollen. H. Jachmann hat sich im Ganzen für die Rechtgläubigkeit des Hirten entschieden, d. h. er trage das Gepräge der Orthodoxie seiner Zeit. Aber von dieser hat freilich H. J. besondere Vorstellungen, wenn er z. B. auf Bretschneider sich fußend behauptet: die alte Kirche lehrte keine Erbsünde, und darum kannte auch der Pastor sie nicht. Die Untersuchung der Hermas'schen Trinitätslehre, welche zu den allerschwierigsten Punkten dieser Art gehört, hat sich J. sehr leicht gemacht. Er zeigt zwar, daß Hermas eine Trinität kenne, aber auf die schwierige fünfte Similitudo mochte er nicht ausführlicher eingehen, wo der heilige Geist Sohn Gottes, der Sohn aber Knecht genannt wird. Von diesem Knechte Gottes sagt Hermas weiter: in einen auserwählten Körper habe Gott den ersten erschaffenen heiligen Geist eingesenkt. Mit diesem Geiste habe der Körper treu mitgewirkt und vieles erduldet, darum habe

Gott auch ihm einen großen Lohn zu Theil werden lassen. Solcher Lohn werde übrigens jedem Menschenkörper zu Theil, der dem ihm einwohnenden heiligen Geiste treu mitwirkt.

Dieß ist der Sinn jener schwierigen Stelle lib. III. Sim. V. c. 6., welche im Texte der alten lateinischen Uebersetzung gänzlich sinnlos scheint, aber durch die Conjekturen Grabe's und Semler's einiges Licht erhält. Aber eben dieses Licht beleuchtet eine sehr schwankende Orthodoxie, welcher vielleicht nur der griechische Grundtext, der leider verloren ist, zu Hülfe kommen könnte. Schon Ittig hat die Vermuthung geäußert, unter dem in den Leib Christi eingesenkten heiligen Geiste müsse wohl die göttliche Natur des Herrn, die ein spiritus sanctus genannt werden könne, verstanden werden; und Hr. Jachmann hat gewiß mit Unrecht diese Vermuthung darum verworfen, weil die Unterscheidung zweier Naturen in Christus der alten Kirche völlig fremd gewesen sey. Dagegen steht der Ittig'schen Vermuthung das im Wege, daß jener spiritus sanctus ein creatus omnium primus genannt wird. Deßhalb hat Möhl an den erschaffenen Menschengeist Christi hier gedacht, wozu freilich der Ausdruck spiritus sanctus nicht recht passen will, während andererseits die weitere Bemerkung, in jedem menschlichen Körper wohne ein spiritus sanctus, eben auf die göttliche Ebenbildlichkeit im geistigen Wesen jedes Menschen hinzudeuten scheint. Daß Christus nur seiner menschlichen Natur nach, und in Anbetracht der darin erduldeten Mühen von Hermas Knecht genannt werde, liegt am Tage, da sonst dessen Herr-

lichkeit anerkannt wird *). Für ein Geschöpf kann er den Sohn nicht gehalten haben, denn er sagt von ihm: ante omnem creaturam existit, ita ut in consilio patri suo adfuerit ad condendam creaturam. Wenn nun doch der spiritus sanctus, der in ihm wohnte, ein creatus genannt wird; so muß man entweder diese nur von zwei Handschriften unterstützte Lesart für falsch erklären, und statt creatus mit dem textus receptus das Wort infusus setzen, was jedoch einer spätern Correktur ähnlich sieht, oder man muß das creatus auf Rechnung der Unbestimmtheit des Ausdruckes setzen, wie solche vor der Nizäner Synode z. B. auch bei Dionys von Alexandrien vorkam, oder man muß mit Möhl an den Menschengeist in seiner Gottebenbildlichkeit denken, was vielleicht noch das gerathenste ist, zumal Hermas offenbar an dieser Stelle nicht von der Trinität, sondern von der Belohnung sprechen wollte, die jeder treue Diener Gottes zu hoffen habe. Gewiß aber hätten wir von H. Jachmann eine neue Untersuchung dieses schwierigen Punktes erwarten dürfen.

In Beziehung auf die Lehre von den Engeln geht Hermas offenbar über die Kirchenlehre hinaus, wenn er lehrt, daß jedem Menschen zwei Engel, ein guter und ein böser, zu Theil würden, von denen jener seinen Schützling auf den rechten Weg der Tugend zu leiten, der andere zu allem Bösen zu verführen bestrebt sey. Nicht anders verhält es sich mit seiner Behauptung, daß auch die Thiere unter dem Schutze und der Herrschaft eines besondern Engels stünden,

*) S. Lumper hist. theol. crit. T. I. p. 120 sq.

u. d. gl. Wenn er aber die Tugenden als Engel personifizirt, so ist dieß wohl nur der dichterischen Form zuzuschreiben, wie auch H. J. bemerkt hat. Derselbe rühmt es ferner an Hermas, daß er die menschliche Freiheit anerkenne und lehre; ob sich aber Hermas für das weitere Lob, er habe von der Erbsünde noch nichts gewußt, bedankt haben würde, müssen wir sehr bezweifeln.

Bedeutsam sind mehrere Aeußerungen unseres Hirten über die Buße. Auch für Ehebruch und andere schwere Verbrechen gestattet er eine äußere Buße, und zog dadurch den Haß der Montanisten in so hohem Grade auf sich, daß ihn Tertullian pastor moechorum titulirte. Auf der anderen Seite wurde er selber wieder des montanistischen Irrthums beschuldigt, weil er für die servi Dei nur eine Buße gelten lassen will, für schwere Vergehen nur eine Buße nach der Taufe gestattet. Auch hier hat H. J. die weitere Untersuchung unterlassen, und namentlich nicht gezeigt, wie aus dem Texte des Hermas nicht die absolute Unmöglichkeit einer zweiten Buße, sondern nur die Unwahrscheinlichkeit ihrer Wirksamkeit sich ergebe für den, der nach der Taufe wiederholt in ganz grobe Sünden verfallen ist, was schon Lumper dargethan hat. Hermas sagt nämlich: si post poenitentiam subinde peccet, et poenitentiam agat, non proderit homini talia agenti, difficile enim vivet Deo. Es ist demnach von der Difficultät, nicht von der Unmöglichkeit die Rede; das non proderit aber ist zu fassen: „so wird es ihm kaum nützen.“ Man darf sich den Satz nur

griechisch denken, und das Ganze verliert seine Schwierigkeit.

H. Jachmann tadelt es an unserem Hermas, daß er zu viel Gewicht auf die guten Werke lege, und daß ihm die Theorie von einem überflüssigen Verdienste schon bekannt gewesen sey. Letzteres scheint wahr zu seyn, das erstere hat aber H. J. eigentlich zu beweisen vergessen, was um so weniger der Fall hätte seyn sollen, als er ja nebenbei anerkennt, auch Hermas habe Reinheit des Herzens und Gehorsam gegen die Gebote Gottes als das wahre Fasten bezeichnet. Hermas hat allerdings den guten Werken hohen Werth zugeschrieben, aber doch nicht der äußern That ohne die innere Gesinnung.

Eine gewisse Larheit und Nachsicht gegen menschliche Schwäche will H. J. bei Hermas darin entdeckt haben, daß derselbe die Ehe im Falle des Ehebruchs nicht auflösen lassen will. Ist das wohl Larheit?

Endlich müssen wir noch einer sonderbaren Behauptung des Hermas gedenken, daß nämlich die Patriarchen und andere vor der Ankunft Christi verstorbene Gerechte, um in das Reich Gottes eingehen zu können, auch nach dem Tode noch die Taufe bekommen müßten, und daß deßhalb die Apostel und Lehrer des Christenthums nach ihrem Tode den Begrabenen die Taufe gepredigt hätten, und mit ihnen in das Wasser gestiegen wären, aus dem jene Todten wieder lebendig hervorgegangen seyen. Mit H. J. müssen auch wir gegen Nourry bezweifeln, daß diese Stelle nur allegorisch zu verstehen sey, fügen aber bei, das Ganze müsse als eine, obgleich ernstlich

gemeinte, doch völlig willkührliche Amplifikation des christlichen Gedankens angesehen werden: nur Christus sey die Pforte des Heils, zu welcher der gewöhnliche Weg auf Erden allerdings durch das Taufwasser führt, ohne daß jedoch dieser der einzige wäre.

Hefele.

III.

Urkunden.

Allokution des Pabstes im geheimen Consistorium am 13. Septbr. 1838 über die katholischen Kirchenangelegenheiten in Preußen.

Venerabiles fratres!

Cuncta provide moderantis Dei hoc est consilium, ut dum Ecclesiam suam adversitate vult crescere, ipsius labores blande identidem consoletur, moestisque rebus laeta quaedam clementissime admisceat. Ita nimirum et virtutem brachii sui in ea jugiter tuenda manifestat, et nostram roborat infirmitatem, ne malorum metu perculsi vel impetu fracti deficiamus. Hujusce divinae bonitatis tum alia pridem tum recens modo, Venerabiles Fratres, cepimus argumentum, quod communis quidem laetitiae causam afferens ad animi praesertim Nostri solatium pertinere sentimus. Qui enim, cum adhuc in amplissimo Collegio Vestro essemus, propriam muneris operam christiano nomini propagando impenderamus; vix inscrutabili superna voluntate universae Ecclesiae praepositi sumus,

plane intelleximus una simul Nobis praecipuam in id sollicitudinem fuisse demandatam. Ex hoc igitur sublimi loco ad omnem, quae sub caelo est, gentium multitudinem respicientes, et in singulos quantumvis a Nobis dissitos populos aeque caritatis viscera dilatantes, nullam Apostolici officii industriam praetermisimus, quo vera apud illos fide vel primum illata, vel restituta et firmius stabilita, latius in dies nomen Domini laudaretur. Inter haec nostis, quae rerum conversio, favente Gallicis armis victoria, paucis ab hinc annis Algeriae contigerit. Opportunam inde nacti occasionem, piisque etiam votis Carissimi in Christo Filii Nostri Ludovici Philippi Francorum Regis allecti, impensiori usque studio incubuimus ad Religionis incrementa ibidem promovenda. Quos porro curis Nostris auspicabamur fructus licet jam, Deo adjuvante, colligere. In ea namque urbe Cathedralis mox Ecclesia consurget regenda cum adjuncta Dioecesi per insignem pietate, scientia, prudentiaque virum, quem ad Episcopalem illam Sedem hac ipsa die sumus evecturi. Haec scilicet causa est, cur merito repleatur gaudio cor nostrum, et lingua nostra exultatione. Postulat id Religionis gloria, postulat amor salutis animarum, postulat non inanis qua ducimur spes, fore ut dives in misericordia Dominus, cujus opus perfectio, vineam suam in illa Africae parte denuo plantatam caelesti rore foecundet, ejusque propagines feliciter extendat ab uberrimam fidei segetem in vastissimis iis regionibus excitandam, ubi tot olim Ecclesiae originis nobilitate, christianae plebis frequentia, sanctissimorum Antistitum fortitudine ac doctrina floruerunt.

Haec, Venerabiles Fratres, Vobiscum hodierna die communicantes exemplo facimus Patris misericordiarum, qui adversa temperat secundis; ut Vos nempe Nostrarum curarum consortes in partem vocemus et consolationis, adeoque inter calamitosas vices erigamus ac confirmemus. Siquidem ad tristia jam transire Nos cogit malorum asperitas, quibus aliunde Ecclesia oppressa ingemiscit. Multa quidem illa sunt satisque jam inveterata: licet ceteroquin nihil intermiserimus illius sollicitudinis, quae jamdiu Nos urget ad diuturnam abominationem de domo Israel, quantum in Nobis est, auferendam. Quae autem pervulgata nimium sunt Vobisque exploratissima hic silentio praetereuntes, non possumus quin haerentem cordi Nostro amaritudinem ob infelicem usque catholicae rei in Borussiae Regno conditionem explicemus.

Meministis quemadmodum alias ex hoc ipso loco maximam conquesti simus injuriam illatam Episcopali Ordini, Ecclesiae auctoritati ac libertati, Nostroque ex divino jure in illam primatui, per violentam Venerabilis Fratris Clementis Augusti Archiepiscopi Coloniensis e sua sede ejectionem. Scitis praeterea Nos gravi, qua decebat, reclamatione confestim ipsius reditum a Serenissimo Rege postulasse. Molestissimum certe est, voces Nostras pronis auribus minime exceptas eo plane effectu caruisse, quem nihilominus justissima in causa ab Regia aequitate oportebat expectare. At illud acerbitati cumulum addit, quod nova indesinenter Christi Ecclesiae vulnera fuerint per laicam potestatem inflicta. Jam enim a die 9 Aprilis proximi Regium prodiit decretum omnem praecludens aditum Pontificiis de re ec-

clesiastica praescriptionibus et ordinationibus in Borussiae Regnum, inaudita civili auctoritate, utcumque inferendis; simulquo carceri addicens eos, qui qualemcumque in id operam praestarent, Clerici forent vel laici, Borussicae aut exterae Dominationi subjecti. Mittimus declaratum deinceps fuisse, quamlibet, inter Coloniense Capitulum et Apostolicam Sedem communicationis viam, non adhibita Regii Ministerii opera, futuram penitus illegitimam: quod quidem eo manifeste spectat ut Gubernii inspectioni, examini, et veniae singulae res communicandae subjiciantur. Mittimus ita pariter actum cum nonnullis ex Doctoribus Decurialibus, quibus neque illud datum fuisse cognovimus, ut omnimodam suam Apostolico judicio de Hermesii libris subjectionem perlato ad Nos scripto testarentur. Mittimus alia id genus non minus improbanda. Verum quae in parte Orientali Borussici Regni gesta perperam sunt post acrem diu cum Ven. Fratre Martino Archiepiscopo Gnesnensi et Posnaniensi contentionem attendite.

Dolebat vehementer praeclarus Antistes, vi civilium legum inolevisse per eas regiones praxim circa mixta connubia catholicae Ecclesiae doctrinae ac disciplinae omnio repugnantem. Ratus non posse se absque gravi piaculo illam amplius tolerare, primum pluries Regium Ministrum, dein Regem ipsum per epistolam officii plenam adiit, et rationum momentis animique sui angoribus expositis, id demum petiit ut in re unius ecclesiasticae auctoritatis propria sibi fas esset vel eam regulam servandam curare, quae litteris Benedicti XIV Praedecessoris Nostri missis die 29 Junii 1748 ad Poloniae Anti-

stites tradita fuerat, vel hujus Apostolicae Sedis sententiam sciscitari. Atqui tamen neutrum, ut ut aequissimum, concessum est. In quas proinde anxietates vir pientissimus necessario fuerit conjectus, non est cur pluribus significemus. Novit interim ille, Nos, quod privatim jam egeramus, publice in Coetu Vestro die 10 Decembris superioris anni reprobasse quamlibet praxim circa mixtas nuptias in Borussiae Regno illegitime inductam. Hinc minime cunctandum existimans encyclicam ad universum suae Archidioeceseos Clerum dedit epistolam, qua sub censurae interminatione graviter indixit, ne quis sacerdos nuptias istiusmodi sacro ritu honestaret, nisi ante cautum esset conditionibus, quae ab Sancta hac Sede praescribi consueverunt. Mox iterato ad Serenissimum Regem scripto, non sine amplissima, ut par erat, subjectionis et obesquii, in iis quae civilis ordinis sunt, testificatione, cum praememorasset datam solemniter regiani fidem de Catholicae Religionis juribus sartis tectisque servandis; ingenue professus est, post annuntiatum palam Apostolicae Sedis oraculum nefas esse sibi inde ullatenus discedere, quin violatae turpiter ecclesiasticae unitatis crimine argueretur.

Jam vero hujusmodi sensus religioni fideique catholici Antistitis apprime consentanei eum, Venerabiles Fratres, consequuti sunt exitum, ut die 27 ejusdem mensis Aprilis in urgenda apud Posnaniensis Provinciae incolas Regii decreti, quod superius indicavimus exequutione monitum expresse fuerit, per illud omnem cum Romana Sede ejusque Legatis communicationem prorsus interdici. Quid? Denunciatum etiam, semel ac de habita a quopiam

hujusmodi communicatione constaret, illico fore locum ipsius comprehensioni, quaecumque demum communicatio ista respiceret, de quibus esset deinceps speciatim inquirendum. Neque id satis. Die namque 25 subsequentis Junii per Regii Ministerii edictum tamquam irrita nulliusque roboris declarata est encyclica Archiepiscopi ad Clerum epistola, de qua nuper loquebamur; indicta praeterea poena, si quis illa quomodocumque uteretur, sponsoque simul praesidio per Civile Gubernium ei, qui ob negléctas ipsius epistolae praescriptiones apud ecclesiasticam auctoritatem offenderet. Ecquis porro crederet, haec omnia fuisse decreta cum paulo ante, die nempe 12 supradicti mensis Aprilis, praecessisset publica ad Catholicos Posnanienses Regiae voluntatis confirmatio de tuenda iis conscientiae ac religionis, cui ipsorum majores constanter inhaeserant, libertate?

Quanta autem cum Ecclessiae injuria se pernicie consilia illa coepta perfectaque fuerint, magis dolore percipimus quam verbis explicare possimus. Sed ex eo etiam graviora existunt, quod ad divinae ejus constitutionis vim essentiamque penitus evertendam, et ad regiones illas a catholicae unitatis centro separandas apertissime referantur. Nonnisi enim laesa planeque perturbata Ecclesiae orma naturaque regiminis, fieri potest ut ulla in eam saeculi dominetur potestas, aut ipsius leges infringat, vel obsistat, ne cum prima Sede libere communicetur, ad quam, teste s. Irenaeo, propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles: quique aliam vellet ejus regiminis rationem

inducere, is, ut praeclare dictum est a s. Cypriano, humanam conaretur facere Ecclesiam. Quamobrem ut primum ea facta ac decreta ex authenticis documentis innotuere, questus clamoresque Nostros ad eos, quorum intererat, mandavimus deferendos. Attamen sanctissimi, quo fungimur, muneris esse intelligimus, ut expostulationes in praecedenti ad Vos allocutione factas hic iterantes, ea etiam, quae modo recensuimus publice illata Ecclesiae damna, publica reclamatione persequamur.

Itaque, Venerabiles Fratres, rursus in nobilissimo Consessu Vestro pro Religione, pro Ecclesia, pro sacris ejus legibus, pro hujus B. Petri Cathedrae juribus et auctoritate, pastoralem vocem apostolica libertate tollentes, testes invocamus hodie caelum et terram, omniaque eorum detrimento in Borrussiae Regno patrata gravissime expostulamus. Unum vero in tanta acerbitate Nos recreat, invictum nempe animi robur, quod Posnaniensis et Gnesnensis Archiepiscopus, fidem aemulatus Coloniensis Antistitis, in doctrina et disciplina Ecclesiae de mixtis connubiis asserenda prae se tulit. Nec profecto dubitandum arbitramur, ceteros omnes in utraque parte Borussici Regni Episcopos memores loci quem tenent, dignitatis qua sunt insigniti, sacramenti quo in solemni inauguratione se ipsos obstrinxerunt, ea in officii sui partibus obeundis firmiter praestituros, quae paternorum Canonum regulis et Apostolicis congruunt institutis. Atque illud etiam futurum confidimus, ut Serenissimus Rex, pro excelsa qua pollet mente, aequiora amplexus consilia Catholicam Ecclesiam

sinat uti legibus suis, nec quemquam ejus libertati permittat obsistere. Levantes idcirco oculos in Montem unde veniet auxilium Nobis, Omnipotentem Deum, in cujus manibus corda sunt Regum, communi, Venerabiles Fratres, prece humiliter exoremus, ut vota haec Nostra benigno numine accipiens velit ad optatissimum exitum quantocyus pervenire.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Mack, D. Kuhn und D. Hefele,

Profeſſoren der Theologie, katholiſcher Facultät, an der Königl. Univerſität Tübingen.

Jahrgang 1839.

Zweites Quartalheft.

Tübingen,

im Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Wien, bei Carl Gerold.

I.

Abhandlungen.

1.

Praktische Erklärung der evangelischen Perikope auf den ersten Sonntag in der Fasten, Matth. IV. 1 — 11.

Es ist zum richtigen Verständnisse unserer Perikope erforderlich, daß wir ihre Stellung in der evangelischen Geschichte ins Auge fassen. Unmittelbar vor der Versuchung Jesu durch den Teufel liegt die Taufe des Herrn durch Johannes, nach derselben trit Er als Messias öffentlich auf.

Messias — Christus ist = Gesalbter, d. h. mit göttlicher Kraft zu göttlichen Werken Ausgerüsteter. Der Messias oder Christ ist der von Gott verheißene und von der Menschheit erwartete Erleuchter (Prophet), Versöhner (Priester) und Erlöser (König). Darum wird Derjenige, welcher als Logos von Ewigkeit Gott ist und den Geist Gottes hat [1]), und der seine mensch-

1) Joh. 1, 1—11.

liche Existenz als Jesus durch Gottes Kraft aus der Jungfrau empfangen hat [1]), in dem Zeitpuncte, wo Er sein messianisches Werk beginnen soll, wiederum mit Gotteskraft, dießmal mit unmittelbarer Beziehung auf sein messianisches Werk ausgerüstet, gesalbt, es kommt auf Jesum, der da jetzt als Christ auftrit, der heilige Geist: Er wird, worin sich an Ihm eine messianische Erwartung der Juden erfüllte, von dem Elias der neuen Heilsordnung gesalbt [2]). Der Inhalt, Verlauf und die Bedeutung der Geistesmittheilung wird wahrnehmbar in entsprechendem äußerem Vorgange. Wie das Reich Gottes von Oben kommt, so kommt auch der Geist desselben herab; im messianischen Reiche ist die Scheidewand zwischen Himmel und Erde aufgehoben, die Verbindung Gottes mit der Menschheit hergestellt: darum, da der Messiasgeist kommt, trit die sichtbare Schranke des Irdischen, die Scheidewand zwischen der niedern und höhern Welt zurück: der Himmel öffnet, er spaltet sich. Der Geist, in welchem Jesus der Messias ist, ist ein reines Wesen, eine friedebringende, eine neubelebende Kraft; die Gestalt der Taube hat diese dreifache Bedeutsamkeit: ist sie ja das Symbol der Reinheit (Lev. 12, 8.) und Arglosigkeit (Matth. 10, 16.) Mos. 7, 4. 11.), die Böotin des Friedens (Gen. 8, 11.), und als brütende das Sinnbild der belebenden Wärme. Zu dem sichtbaren Vorgange gesellte sich als Besiegelung und authentische Deutung das hörbare Wort Gottes, welches Jesum mit dem Namen

1) Luc. 1, 31. 35.

2) Justin. dial. c. Tryphone. cp. 8.

nannte, der den Messias in seinem eigenthümlichen Verhältnisse zu Gott bezeichnete, und unter dem er insgemein erwartet wurde [1]).

Das „Tunc“ in seiner Hinweisung auf das Vorausgegangene zeigt uns also den Gott-Menschen in dem Zeitpuncte, da er die messianische Ausrüstung und Verkündigung empfangen hat: in seinen irdischen Beruf eingesetzt ist.

Aber eröffnet hat Er seine messianische Wirksamkeit noch nicht: erst nach der Versuchung fängt Er an zu predigen und Thaten zu verrichten [2]). — In seiner Hinweisung auf das Nachfolgende versetzt uns sonach das „Tunc“ in die Zeit unmittelbar vor dem Beginne und der Ausübung seines messianischen Wirkens.

In ihrer wesentlichen Beziehung zum Vorhergehenden und Nachfolgenden nun — was wird die Versuchung des Herrn anderes seyn, als die Selbst-Einsetzung in sein Amt, und insoferne die andere Seite und Vollendung der Taufe? sodann aber was anderes, als die innerliche Erschließung für seine messianische Wirksamkeit: die ideale Vollbringung des ihm aufgegebenen Werkes; der Anfang und erste Theil seines öffentlichen Lebens und insoferne allerdings die Vorbereitung für seinen Beruf [3])?

---

1) Joh. 11, 27. Matth. 26, 63. 27, 40 u. a. Vgl. Tübinger theol. Quartalschrift. 1836. S. 14 ff.

2) Matth. 4, 17 ff.

3) Nur daß man diese nicht nicht ebionitisch sich denke, als ob der Herr jetzt erst über die Wege und Mittel nachgedacht hätte

A.

Der Gang in die Wüste.

v. 1.

Tunc Jesus ductus est in desertum a Spiritu, ut tentaretur a diabolo.

Der Geist, in welchem Jesus sogleich [1]) nach der Taufe von den Niederungen des Jordans [2]), in welchem die Taufe vollzogen wurde, landaufwärts in die an den genannten Fluß reichende Wüste Juda's geführt wurde [3]), ist der messianische Geist, dessen Fülle so eben über ihn herabgekommen war [4]), und mächtig in ihm wirkte [5]).

Die Art, wie dieser Geist im vorliegenden Falle wirkte, ist bei Lucas näher bezeichnet. Nachdem nämlich Lucas gesagt, Jesus sey heiligen Geistes voll vom Jordan hinweggegangen, fährt er fort: und wurde im Geiste in die Wüste geführt [6]). Was diese neue Bestimmung sagen wolle, zeigen solche biblische Stellen, in welchen derselbe Ausdruck, oder verwandte, vorkommen in einem Zusammen-

---

durch welche Er sich Glauben und Nachfolge verschaffen könnte, darüber zu Rathe mit sich gegangen sey, ob Er als Messias auftreten wolle, oder nicht u. dgl.!

1) Statim. Mrc. 1, 12.

2) Regressus est a Jordane, Luc. 4, 1.

3) Ἀνήχθη nach dem Griechischen.

4) Plenus spiritus sancto, Luc. 4, 1.

5) Expulit, Mrc. 1, 12.

6) Et agebatur a Spiritu in desertum.

hange, welcher über die Bedeutung derselben keinen Zweifel übrig läßt. Im Geiste befand sich der hl. Johannes, als ihm die Begebenheiten kund gethan wurden, welche in der übersinnlichen Welt gegenwärtig und wirklich, in der sichtbaren, den Gesetzen der Zeit und des Raums unterworfenen Welt aber theils schon vergangen, theils in Zeiten und Räumen auseinander liegend, theils erst noch bevorstehend, waren [1]); der Geist kommt über Ezechiel, ergreift ihn und führt ihn hinweg, im Antriebe des Geistes geht Ezechiel, wenn er am Flusse Chobar und in seinem Hause sitzend alle Zustände seines, durch viele Länder zerstreuten, Volkes, dessen Gegenwart und Zukunft erfährt [2]). — Ist es hienach klar ausgesprochen, daß Johannes und Ezechiel, da sie sich im Geiste befanden, und von dem Geiste ergriffen, geführt und getrieben wurden, über die Region des niedern Daseyns erhoben, von den Gesetzen der sinnlichen Wahrnehmung befreit, in Verkehr mit der höhern Ordnung der Dinge gesetzt und für das Innewerden der Verhältnisse und Begebenheiten in derselben befähigt waren: so geben uns die Worte des Lucas nach den Gesetzen der Interpretation die Anschauung, daß Jesus, als Er durch den messianischen Geist in die Wüste geführt war, des Verkehrs mit der niederen Wirklichkeit entbunden, von den in ihr herrschenden Wahrnehmungsgesetzen befreit, und in

1) Fui in spiritu, Apoc. 1, 10. 4, 2.

2) Ingressus est in me spiritus et statuit me, Ezech. 2, 2. 3, 24. — Spiritus levavit me et assumsit me, 3, 14.

die mit der gewöhnlichen Sphäre des Lebens zwar zusammenhängende und auf sie einwirkende, aber über derselben stehende Sphäre des Daseyns versetzt wurde [1]); eine Anschauung, welche auch das christliche Alterthum schon in der Bemerkung aussprach, daß sich die Versuchungs-Geschichte in geistlicher Weise zugetragen habe [2]). Man kann die Versuchungsgeschichte so aufgefaßt eine Vision nennen; muß aber das Wort in seinem biblischen Sinne nehmen, nach welchem es Erlebung wirklicher Zustände und Erfahrung objectiver Ereignisse bedeutet [3]). Auch Entrückung, ἔκστασις, darf der Zustand, in welchem Jesus versucht wurde, heißen, da das N. T. [4]) den durch göttliche Wirksamkeit hergestellten Verkehr mit der übersinnlichen Welt so bezeichnet; nur daß man sich das Krankhafte und Unheilige wegdenke, welches an Ekstasen hie und da haftet, und auf der andern Seite den Gedanken an eine Hemmung oder gar Ueberwältigung der sittlichen Kräfte in der Versuchung Jesu nicht aufkommen lasse: wenn es der göttliche Geist

---

1) Weßhalb der hl. Paulus von einem ähnlichen Zustande sagt, er wisse nicht, ob er dabei in- oder außerhalb seines Leibes gewesen sey, II. Cor. 12, 2.

2) „Πνευματικῶς ἔβη" sagt eine von Prof. D. Scholz (biblisch-kritische Reise, Leipz. 1823. S. 156.) angeführte Catene bei Matth. 4, 1.

3) Wie Ezechiel seine prophetischen Offenbarungen ὁράσεις Θεοῦ cp. 1, 1., und der Herr selbst seine Verklärung ein ὅραμα nennt, Matth. 17, 9.

4) Act. 22, 17. II. Cor. 12, 2. 3.

war, der Ihn in den eigenthümlichen Zustand führte, so war es sein menschlicher Geist, der in denselben eingieng.

Ut tentaretur. Die Partikel ut, womit die Vulgata die Infinitivform des griechischen Wortes [1]) richtig ausdrückt, zeigt an, daß zwischen dem Gange Jesu in die Wüste und der Versuchung nicht blos ein äußerlicher Zusammenhang, ein zufälliges Zusammentreffen stattfand, sondern eine innere und absichtliche Verbindung: Er sollte versucht werden, darum begab Er sich in die Wüste.

Aber — warum sollte der Messias versucht werden?

Schauen wir zuerst rückwärts. „Von dem Baume sollst du nicht essen," so lautete das Wort Gottes an die Menschheit im Anbeginne [2]). Es kam die Probe, ob der Mensch äße oder nicht, und er aß. Das Wort Gottes „du sollst nicht essen" gieng bei Adam nicht in Erfüllung. Das Wort Gottes muß aber erfüllt werden, weil es Gottes Wort ist; darum stand es, nach wie vor, in und über und vor der Menschheit, Erfüllung fordernd: du sollst nicht begehren, du sollst nicht fremde Götter anbeten, du sollst nicht tödten, du sollst nicht stehlen ꝛc. Aber es ward nicht erfüllt: Juden und Heiden wichen ab, thaten Sünde: Keiner war gerecht; nicht Einer [3]). Annoch wartete das Wort Gottes seiner Erfüllung. Es ergieng an jeden Menschen; und mußte daher auch an den Menschen Jesus ergehen;

---

1) Πειρασθῆναι. 2) Gen. 2, 17. 3) Röm. 3, 9 ff.

es war zuerst und am ausdrücklichsten an den Vater des ganzen Menschengeschlechts an Adam ergangen, und mußte daher auch wieder und aufs Bestimmteste an den Sohn des Menschen [1]), an den zweiten Adam [2]) ergehen, und dieser mußte wie jener geprüft werden: ob er dem verbietenden Willen Gottes entspräche. Darum also sollte Christus versucht werden, weil der Wille Gottes ein heiliger und unveränderlicher ist, weil derselbe von Anbeginn an an die Menschheit ergangen, aber noch nicht erfüllt war, weil Christus Mensch und weil Er ein zweiter Adam und des Menschen-Sohn war, d. h. weil Er ebenso der ganzen Menschheit angehörte und sie repräsentirte, wie Adam. Die Versuchung Christi ist nach dieser Seite hin die Wiederholung der Frage, die zweite Probe, ob die Menschheit dem göttlichen Willen entsprechen wolle.

Aber Christus ist nicht blos Sohn Adams und des Menschen, Er ist auch Gottes-Sohn, Er ist wie Mensch, so Gott: kann Gott geprüft werden, und wozu war bei dem Göttlichen die Frage?

Gott ist der Prüfung weder fähig noch bedürftig, er ist unversuchbar [3]). Aber der Gott-Mensch kann und muß in die Versuchung kommen. Wohl nämlich trägt Christus als Gott den Willen Gottes als einen ewig heiligen in sich, aber an ihn als Menschen ergeht die Frage, ob Er diesen Willen frei in sich aufnehmen wolle, und die Auf-

---

1) Filius hominis, Matth. 8, 20. u. a. 2) Röm. 5, 12—14. I Cor. 15, 45—47.

3) Deus intentator (ἀπείραστός) malorum est, Jac. 1, 13.

forderung, daß er es thue; ob und daß er den Inhalt des göttlichen Bewußtseyns in sein menschliches aufnehme, dieses jenem in freier Selbstthat vermähle. Sie muß an ihn ergehen diese Frage und Aufforderung; denn das göttliche und menschliche Bewußtseyn soll ja ein eines, persönliches, ein gottmenschliches seyn, kann es aber nur durch freies Eingehen der menschlichen Natur in die göttliche seyn. Die Frage aber setzt eine mögliche Verschiedenheit, die Aufforderung die Freiheit, die Freiheit die Möglichkeit des Andershandeln voraus. Der Zustand aber, der zwischen der Frage und Antwort, zwischen der Aufforderung und der That liegt, ist ein Zustand der Probe und Versuchung. Zur Vollendung des persönlichen gottmenschlichen Bewußtseyns Jesu Christi konnte und mußte die Versuchung eintreten. Blicken wir aber auch vorwärts. Der Messias ist nicht nur der Sohn des Menschen und ein zweiter Adam, der die alte Geschichte beschließt: er ist auch selbst der Vater vieler Kinder [1]), und ein neuer Adam, der Urheber und Vollender eines neuen Geschlechtes [2]). Dieses Geschlecht soll ein seliges seyn, die Fülle der Güter und Genüsse erlangen; soll ein heiliges und ausgezeichnetes seyn, eine Stadt auf dem Berge, ein Licht auf dem Leuchter [3]); es soll ein mächtiges seyn, und das Erdreich besitzen [4]). Aber dieses Alles unter der Bedingung, daß es den Genuß, den Ruhm und die Herrschaft nicht außer Gott, nicht ohne Gott, nicht gegen Gott

1) Hebr. 2, 10. 13. 2) Hebr. 12, 2. 3) Matth. 5, 14. 15. 4) Matth. 5, 4.

erstrebe, sondern seine Ehre, seine Seligkeit und Macht durch eine freie Unterwerfung unter den Willen Gottes in Besitz nehme. An das neue Geschlecht ergeht somit die Frage, ob es dieß wolle, und der Zustand in welchem es ist zwischen der Frage die an es ergeht, bis zur Antwort, die es gibt, ist der Zustand der Versuchung und Probe. Der neue Adam ist der Erste und Anfänger des neuen Geschlechtes: darum soll er versucht werden [1]).

Zwar nach seiner göttlichen Natur war er über die Versuchung erhaben. Aber die Frage, ob seine menschliche Natur sich der göttlichen frei einigen, und jeden Genuß, jeden Ruhm und jede Macht nur in und mit Gott erstreben und festhalten wolle, ob also beide Naturen in der Einheit des gottmenschlichen Bewußtseyns beharren wollten, mußte gestellt, der neue Adam mußte, wie der alte, versucht werden.

Er mußte es auch, weil Er als Messias der Vollender der neuen Menschheit seyn sollte. Der Messias ja ist es, der mit seinem Geiste alle Tage ist bei der ganzen Menschheit sowohl, als bei jedem Einzelnen [2]), um das Geschlecht und das Individuum durch jede Versuchung hin-

---

1) Hierüber ist überaus lesenswerth, was nach Günther Pabst von der Versuchung Christi als der Freiheitsprobe des zweiten Adam geschrieben hat in dem Buche: der Mensch und seine Geschichte, Wien 1830. S. 112 ff. Auch die Homilie am ersten Sonntage der Quadragesima in Veith's Homilienkranz. Wien 1837. I. B. S. 1 ff.

2) Matth. 28, 20.

durch in der Entscheidung und Bewährung für Gott zu unterstützen und festzuhalten. In der Versuchung, durch welche hindurch der Messias die Menschheit zum Siege und zur Bewährung führen will, muß Er vorher selbst gewesen seyn. Der Vollender der Menschheit mußte in die Versuchung kommen. Denn nur „in dem, worin Er selbst ist versucht worden, vermag Er denen, die versucht werden, Hülfe zu leisten“ [1]).

A diabolo, „in sichtbarer Gestalt, vielleicht eines Schriftgelehrten“ meint z. B. das Trierer Neue Testament [2]). Anders aber die heiligen Väter, und mit ihnen jeder genaue und umsichtige Interpret. Es ist wahr: so in seiner eigenthümlichen Gestalt und in sichtbarer, persönlicher Gegenwart, wie die vorliegende Schilderung ihn zeigt, erscheint der Teufel dem Neuen Testamente zufolge im gemeinen Leben nicht, sondern er macht sich zwar kund in den innerlichen und äußerlichen Hindernissen, welche durch seinen Einfluß dem Gedeihen des himmlischen Reiches entgegentreten [3]), und in den positiven Anfeindungen, welche durch ihn Christus und die Seinigen erfahren [4]), ohne jedoch, wie ein Wesen irdischer Art, von Fleisch und Blut, mit eigenthümlicher Figur gesehen werden zu können. Allein die niedere Wirklichkeit ist eben auch nicht die Heimath des

1) Hebr. 2, 18.

2) Uebersetzt und mit Erklärungen versehen von Christoph Fischer. 1794.

3) Matth. 13, 18. 19. 1 Thess. 2, 18. 4) Joh. 13, 2. 27. 14, 30. Luc. 22, 3. 31. 1 Petr. 5, 8. Apoc. 2, 13.

bösen Geistes und die Sphäre seiner persönlichen Erscheinung und unmittelbaren Gegenwart: sondern er ist ein Machthaber, der in einer höhern Sphäre, in einem übersinnlichen Gebiete hauset [1]); in diesem Gebiete sieht der Herr seinen Fall [2]); in diesem sieht Johannes den Drachen, welcher ist der Teufel, wie er bekämpft wird von Michael und den guten Engeln [3]), und in diesem verläuft nun auch der Kampf des Messias gegen Satan. So daß wir auch von hier aus auf die Annahme hinsichtlich des Gebietes der Versuchungen, die wir schon früher gewonnen haben, uns geführt sehen.

Indem wir sofort zur Betrachtung der einzelnen Versuchungen übergehen, erinnern wir vorerst an die im Alterthum schon [4]) gemachte Bemerkung, daß die von Matthäus und Lucas näher beschriebenen drei Versuchungen die letzten und stärksten, nicht aber die einzigen, und daß der Aufenthalt Jesu in der Wüste eine fortwährende Versuchung gewesen. „Jegliche Versuchung" brachte nach Lucas [5]) der Teufel an Ihn. Auch während der vierzig Tage und des Fastens wurde nach Marcus [6]) und Lucas [7]) Jesus versucht.

---

1) Princeps potestatis aeris, in coelestibus. Eph. 2, 2. 6. 12.

2) Videbam Satanam sicut fulgur de coele cadentem, Luc. 10, 10. 3) Apocal. 12, 3 ff.

4) Origen. in Luc. hom. 29. Euseb. praep. ev. l. 9. August. de consens. Ev. c. 4.

5) Consummata omni tentatione, v. 13.

6) Mrc. 1, 13. 7) Luc. 4, 3.

Erste Versuchung.

v. 2—4.

Et cum jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit.

Et accedens tentator dixit ei: Si filius Dei es, dic, ut lapides isti panes fiant.

Qui respondens dixit: Scriptum est: Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei.

Et cum jejunasset — esuriit. Daß Jesus vierzig Tage und ebensoviele Nächte, ohne Speise zu sich zu nehmen, habe ausharren können, kann nicht in Zweifel gezogen werden, selbst wenn man an den erhaltenden Einfluß der göttlichen Natur in Ihm auf den Bestand der menschlichen nicht erinnern will, da Beispiele von Personen, namentlich in erhöheten Lebenszuständen, welche Monate lang und darüber ohne Nahrung lebten, vorliegen. Auch war es an sich angemessen, und im spätern Leben Jesu nicht selten, daß er mit seinem göttlichen Werke beschäftigt und in dasselbe vertieft, der Speise sich enthielt: so daß das 40tägige Fasten gar wohl im eigentlichen Sinne verstanden werden kann. Man kann aber die Worte des Evangelisten auch so verstehen, wie jene bei Ezechiel, wo der Prophet im Geiste von Jehova den Befehl erhält, die Sündenschuld des Hauses Juda 40 Tage lang zu tragen [1]), oder wie die Zeitbestimmungen in der Offenbarung Johannis, z. B. die

1) Ezech. 4, 6. vgl. 3, 15.

fünf Monate, während welcher den Heuschrecken gestattet wurde, die Menschen zu quälen [1]): so daß die 40 Tage und 40 Nächte nur überhaupt ausdrücken sollten, daß Jesus eine bestimmte Zeit lang [2]), nämlich, so lange er in der Versuchung war, fastete [3]), das Fasten selbst aber die Bezeichnung des Umstandes wäre, daß Jesus diese Zeit über der Befriedigung leiblicher Bedürfnisse sich enthielt; worauf dann der Hunger eintrat, d. h. das Gefühl des leiblichen Bedürfens und des Begehrens nach leiblichem Genusse.

Offenbar ein von Gott dem Menschen in die Natur gelegtes Bedürfen und Begehren, dessen Befriedigung aber und Beherrschung nach der Ordnung Gottes und dem Gesetze des Geistes dem freien Willen des Menschen anheimgegeben, diesem sonach übergeben ist, ob er den Hunger stille von dem, was Gott gibt und zu essen verstattet, und ob er den Leib so nähre, daß er dem Geiste unterworfen bleibe, oder ob er das fleischliche Gelüsten auch gegen den Willen Gottes und das Gesetz des Geistes aufkommen lassen, unterhalten und befriedigen wolle.

---

1) Apoc. 2, 10. 9, 5. 16. vgl. 8, 1. 11, 2. 3. 9. 11. 17, 10. 20, 2.

2) Der Grund, aus welchem gerade die Zahl 40 zu dieser Bezeichnung gewählt wurde, liegt bei dieser Annahme in dem 40tägigen Fasten des Moses und Elias, 2 Mos. 24, 18. 34, 28 5 Mos. 9, 9. 3 Heg. 19, 8.

3) Weßhalb Lucas eben auch die Dauer der unbenannten Versuchungen auf 40 Tage ansetzt, v. 2.

Et accedens tentator. Der Böse ist ein Gegner Gottes [1]) und ein Feind des Menschen [2]) zugleich. Darum trit er, da den Herrn hungert, auf, mit dem Begehren in dem Menschen Jesu die untere Natur gegen die höhere, Ihn selbst gegen Gott zu kehren; und diesem Begehren entsprechend ist sein Bemühen, er trit als Versucher zu Jesus. — „Wie konnte er aber, so fragt man, hoffen Jesum zu verführen? und wie mochte er Ihn also versuchen?" Der Teufel ist seiner Natur nach ein Versucher: darum, ob er einen Erfolg hoffen könne oder nicht, darauf kommt es gar nicht an. Er muß versuchen, weil er Teufel ist. — Sofort haben wir das Schauspiel, welches der hl. Johannes in der geheimen Offenbarung hatte [3]), den Anblick eines Kampfes des guten Geistes wider den Bösen in einer höhern Ordnung der Dinge [4]). Nur daß, wie es in der Ordnung ist, zuerst der König der Geister den Satan bekämpft und besiegt, wie wir es hier sehen, und nachher erst Michael und die übrigen guten Engel gegen Satan und seine Geister den Sieg erkämpfen, wovon Johannes im Geiste Zeuge ist. — Die erste der namhaft gemachten Versuchungen Satans lautet:

Si filius Dei es, dic, ut lapides isti panes fiant.

---

1) Σατανᾶς = Widersacher.

2) Joh. 8, 44. 1 Petr. 5, 8. 3) Apoc. 12, 7—9.

4) Ἐν οὐρανῷ geht derselbe nach Apoc. 12, 7 ff. vgl. daselbst v. 1 ff. vor.

Was liegt in dieser Zumuthung? Zuerst und im Allgemeinen das Ansinnen: Stille deinen Hunger; befriedige das Bedürfniß deiner irdischen Natur, entsprich dem Begehren der Sinnlichkeit. Und in diesem Ansinnen an sich läge so wenig etwas Sündhaftes, als die irdische Natur eine Sünde, und die Befriedigung ihrer Bedürfnisse pflichtwidrig ist. Aber Satan verlangt, a) daß der Herr Brode schaffe, b) daß er aus Steinen Brode schaffe, c) daß er mit Aufbietung seiner höhern Kräfte und zum Erweis derselben Brode aus Steinen schaffe. Hierin liegt das Bösartige in der Zumuthung, die Versuchung.

Geht der Herr nämlich in diese ein, a) so spricht sich in der niedern Seite seiner Persönlichkeit eine eigensinnige und weichliche Sinnlichkeit aus, welche ihr Bedürfniß nur mit der gewohnten Speise, mit Brod, befriedigt haben, und mit der rauheren Kost, z. B. Waldhonig, Kräuter, Heuschrecken, nicht fürlieb nehmen will; und Er, statt den Eigensinn und die Weichlichkeit der niedern Natur zu brechen, begibt sich freiwillig mit seinen höheren Kräften in den Dienst derselben.

b) Nicht nur dieß; geht der Herr in das Ansinnen ein, so zeigt sich in der niedern Seite seiner Persönlichkeit mit dem Eigensinn und der Weichlichkeit auch Ueppigkeit und Unnatur: Brod aus Steinen. Nicht mit Brod von gewöhnlicher Zubereitung und aus den natürlichen Stoffen wäre sie zufrieden: es müßte auf die raffinirteste Weise und aus den fremdartigsten Elementen hervorgebracht seyn. Und die höhere Seite, statt die üppige Sinnlichkeit

zu bändigen und die Unnatur zu strafen, ließe sich von ihr überwältigen und entwürdigen.

c) Mehr noch; die Sklavin der Sinnlichkeit und die Entwürdigte käme sich in dieser Erniedrigung erhöhet vor: sie würde glauben, sich herrlich zu offenbaren, da sie im Dienste des Fleisches Wunder wirkt; si filius Dei es, sagt Satan.

Die Lust des Fleisches also ist es, was Satan durch die erste Versuchung in Jesu anregen, und der er Ihn botmäßig machen will. — So that es der Versucher auch im Anfang schon: Ihr solltet nicht essen? spricht er, solltet nicht eben von dem verbotenen Baume essen? solltet nicht gegen den höheren Befehl essen? solltet, um euch nur nicht als Gott gleiche zu zeigen, nicht von dem Baume essen, der euch machen wird, wie Gott? [1]) — So that es der Versucher zu allen Zeiten, und mit allem Erfolge. Man denke an die Millionen Menschen vor Christus, deren ganzes Sinnen und Trachten in der Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse aufging; an die Vielen innerhalb der Kirche, deren häufigste Frage die ist: was werden wir essen? Brod — Brod! Man denke an die Wohlschmecker und Gaumenkünstler, an den Scharfsinn und die Mühe, womit die Kochkunst verfeinert und erhöhet wird: Brod aus Steinen! Man denke an Jene, die stolz und befriedigt ausrufen: Laßt uns essen und trinken; denn morgen sind wir todt: Göttersöhne, nämlich solche, deren Gott ihr Bauch ist [2]).

1) Gen. 3. 2) Phil. 3, 19.

Blicken wir auf dieselbe Versuchung in anderer Form! Das Begehren des Fleisches geht auf Gemeinschaft der Geschlechter. Diese Gemeinschaft von Gott selbst geboten, ist so wenig sündhaft, als das entsprechende Begehren des Triebs. Aber Satan kann sich desselben zur Versuchung bedienen, und wer dann nicht widersteht, dessen Geschichte ist von dem Apostel beschrieben [1]). Das Fleisch begehrt; der Versuchte fügt sich dem blinden Drang der Sinnlichkeit und begeht Unwürdiges. Aber der Sinnlichkeit genügt die naturgemäße Befriedigung nicht; Satan reizt zur ausgelassenen und zur naturwidrigen Wollust; und der Fleischliche wird eine Bestie. Und glaubt nun auch folgerichtig, die Thierheit sey seine Bestimmung, und hat Lust an ihr: er rühmt das schmähliche Thun an sich und an Andern.

Doch kehren wir zu dem Herrn zurück! Wird er in die Versuchung eingehen, Brod aus Steinen machen? Wenn uns auch nicht aufgezeichnet wäre, wie er die Versuchung abwieß, wir könnten es aus seinem sonstigen Verhalten hinsichtlich der leiblichen Bedürfnisse erschließen. Er entzieht sich denselben nicht: „des Menschen Sohn ißt und trinkt“ [2]); aber Er beherrscht sie: Er fastet oft; Er unterordnet sie den Interessen des Geistes und den Anforderungen Gottes: diesen zu genügen ist Ihm eine Speise, welcher die leibliche Nahrung weichen muß [3]). Er verbietet die leckere Auswahl: Esset und trinket, was man euch vorsetzt [4]).

---

1) Röm. 1, 24—32. 2) Matth. 11, 19. 3) Joh. 4, 32—34.
4) Luc. 10, 7.

Endlich er verwendet nicht seine göttliche Macht, um seinen irdischen Bedürfnissen abzuhelfen: er läßt Speise kaufen [1]), wie jeder Israelite, wenn ihm auf der Reise der Vorrath ausgeht.

Ganz diesem entsprechend ist nun auch das Verfahren des Herrn der ersten Versuchung gegenüber. Dem Ansinnen des Teufels stellt er den Willen Gottes entgegen:

Scriptum est,

diesen zugleich als die Regel setzend, unter welcher alle Speisung des Leibes stehe. Inhalt aber dieser Regel ist: Vivit homo, es ist dem Willen und der Anordnung Gottes gemäß, daß der Mensch sein Leben unterhalte; aber es ist weder erforderlich, noch gestattet, daß er die Ernährung nur auf Eine Weise und nur als aus sich selbst und aus der Gunst der Natur vollbringe: non in solo pane. Sondern, was ihm Gottes Walten gewährt, und wie es ihm Gott darbietet: kann und soll der Mensch zu seiner Nährung genießen: in omni verbo, quod procedit de ore Dei [2]). Dieß hatte Gott längst thatsächlich gezeigt. Hungers zu sterben fürchtete das Volk Israel in der Wüste Sin, und schrie nach Brod und Fleisch. Aber Jehovah

1) Matth. 16, 5.

2) Beides liegt in den Worten: non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei, sowohl, daß Gott auf jegliche Weise das menschliche Leben zu erhalten vermag, als, daß die Erhaltung und Förderung des leiblichen Daseyns wesentlicher von dem Willen Gottes, als von der materiellen Speise abhängig sey. Vgl. Sap. 16, 26.

sprach, und gab durch sein Wort, nicht zwar Fleisch und Brod, wie sie es in Aegypten gehabt hatten, aber doch Nahrung, nämlich Wachteln und Man [1]). Daran erinnerte später Moses das Volk mit den Worten: Jehova ließ dich das Man essen, um dich erkennen zu lassen, daß nicht vom Brode allein der Mensch lebt, sondern daß von Allem, was hervorgehet aus dem Munde Jehovas, der Mensch lebt [2]). Was aber Gott einmal spricht, das gilt für alle Zeiten, und so hält der Herr dem Ansinnen Satans das heilige Wort entgegen: Nicht durch Brod allein bestehet das menschliche Leben, sondern durch jedes Wort, das von Gottes Mund ausgeht.

Zweite Versuchung.

v. 5—7.

Tunc assumpsit eum diabolus in sanctam civitatem, et statuit eum super pinnaculum templi.

Et dixit ei: Si filius Dei es, mitte te deorsum. Scriptum est enim: Quia angelis suis mandavit de te, et in manibus tollent te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum.

Ait illi Jesus: Rursus scriptum est: Non tentabis Dominum Deum tuum.

Die durch Satan herbeigeführte Versetzung in eine neue Lage drückt das assumpsit eum diabolus aus; die Lage selbst aber ist die Stellung über dem Tempel, auf dem Orte, wo nicht nur der ganze Tempelraum, sondern die ganze

---

1) Exod. 2, 16. 2) Deut. 3, 3.

große Stadt tief unter den Füßen Jesu lag. Fragt man: Wie ist die Fortbewegung Jesu auf die Zinne des Tempels zu denken? so bieten sich Stellen dar, wie Apoc. 21, 10., nach welcher der Engel den hl. Johannes im Geiste auf einen großen und hohen Berg führt, und ihm die heilige Stadt Jerusalem zeigt, und Ezech. 8, 3., wo ein Geist den Propheten zwischen Himmel und Erde dahin nimmt und nach Jerusalem führt; nämlich, wie dieses, so geschah auch die Bewegung des Herrn nach Jerusalem und auf die Tempelzinne — im Gesichte. Und Fragen, wie solche: Warum des Aufsehens nicht erwähnt sey, welches das Fahren Jesu in den Lüften habe machen müssen? wie Er auf der mit scharfen Spitzen besetzten Zinne des Tempels habe stehen können? u. d. gl. fallen von selbst hinweg.

Nicht unbemerkt aber darf das Bedeutsame der Situation in ihrem Zusammenhange mit der Versuchung bleiben. Sie ist nämlich der Ausdruck der Erhabenheit des Gottessohns über alles Erhabene, die Erhöhung des Heiligen per eminentiam über alles Heilige. Er steht über dem heiligen Hause der heiligen Stadt [1]). Und eben hieran knüpft Satan die Versuchung. Jesus sollte von der Tempelspitze herab sich stürzen mitten in die Vorhöfe oder noch lieber mitten in die Stadt, und unten sollen Engel erscheinen, Ihn vor Beschädigung schützend; das heißt, Er solle seine Gemeinschaft mit Gott (si filius Dei) und die in dieser Gemeinschaft gegründete Allerhabenheit auf eine un-

1) Templo major est hic. Matth. 12, 6.

heilige Weise offenbaren, so nämlich, wie es der Eitelkeit schmeichelt, und wie es die gemeine Neugierde reizt (mitte te deorsum). In einem Schauſtücke soll er sich verherrlichen und die Welt belustigen: Augenlust ist Inhalt und Ziel der zweiten Versuchung.

Wir erkennen abermals die alte Schlange: durch Augenreiz und durch die Verheißung außerordentlicher Kenntnisse betrog sie das Weib, denn sie sprach: „enre Augen werden sich aufthun", und „das Weib sah, daß der Baum reizend für die Augen sey"[1]). — Durch Augenlust hat Satan durch alle Zeiten herab die hervorstechendsten Geister geködert, hat sie eitel, fade und dumm gemacht, hat ihr Inneres verunreinigt und ihre Größe in den Staub gezogen. „Wirf dich herab," rief er, und ach! sie warfen sich! Durch Geisteskraft, durch die Gunst der Umstände, durch Kriegesglück ist Einer auf den Thron gehoben: er kann der Vater des Vaterlandes, der Wohlthäter der Menschheit, der Bändiger des Kriegsdämons seyn, und ist es auch. Da gibts ihm Satan in das Herz: Wirf dich herab. Und nun stellt er sich auf die Höhe, und spricht und handelt zum Volke herab, damit dieses rufe: Ein Gott und nicht ein Mensch. Und er tritt an die Spitze der Fürsten und gibt den Königen Gesetze, auf daß sich diese vor ihm beugen, und er in allen Ländern als Herr der Herren ausgerufen werde. Und er führt die Heere zum Sieg, auf daß er der Einzige im Kriege, wie im Frie-

1) Gen. 3, 5. 6.

den sey. Er ist eitel geworden, ein Heuchler, ein Glücks-Sohn, statt daß er groß geblieben wäre; er fragt am Ende: Hab' ich meine Rolle gut gespielt? Der Kaiser stirbt als Comödiant. Durch Eitelkeit ist er herabgezogen worden. — Reich an Verdiensten ist ein Anderer, weise im Rath, und erfahren in gedeihlichem Wirken. Satan spricht ihm ein: Wirf dich herab, und führt ihn vor einen Großen dieser Erde, der zum Unrecht seine Dienste erkaufen will um den Preis der Ehrenstelle, des Goldes und der Auszeichnung. Die Eitelkeit, der Ehrgeiz und die Prachtliebe bemächtigen sich des Mannes; er wirft sich hinab — ein Tyrannen-Knecht aus einem Biedermanne. Und so wird, von Satan versucht, aus Eitelkeit ein Dritter aus einem wahren Volksfreund ein Demagog; ein Vierter aus einem preiswürdigen Gelehrten ein Sophist u. s. f.

Wird sich Jesus von der Zinne des Tempels hinabstürzen? Ach! wenn Er in die Versuchung eingeht, so ist nicht Er es, der kommen soll, wir müssen einen Andern erwarten. Denn der Messias soll ja gerade von der Eitelkeit des menschlichen Wissens erlösen: Er aber würde mit einer geheimen Kunst prangen, die ihn von den Gesetzen der Schwere ausnähme; der Messias soll durch die Kraft der Lehre, durch den sittlichen Eindruck seiner Persönlichkeit, durch die Segnungen seines Wirkens die Gemüther an sich ziehen: Er aber würde durch Aufreizung der Neugierde, durch grobe Spectakel um sich versammeln, und die Schaaren sinnlicher und roher im Gemüthe erlassen, als sie beim Herbeiströmen waren. Er wäre ein Meister in Israel,

wie kein anderer; ein Beschwörer und Zauberer ohne Gleichen: aber der Messias wäre Er nicht.

Aber Jesus geht nicht in das sündhafte Ansinnen ein, so wenig dießmal, als in seinem ganzen irdischen Leben. Oder willfährt er etwa den Juden, die ein Zeichen am Himmel von ihm verlangen [1])? Ist Er's zufrieden, daß die Schaaren ihm darum nachfolgen, weil Er das Brod vermehrt hat [2])? Billigt Er es, daß man ihn den Guten nennt, ohne Gott die Ehre zu geben [3])? Sucht Er Ehre bei den Menschen [4])? u. s. f. Nun, wie Er in seinem ganzen irdischen Leben sich benahm, so auch schon bei der zweiten Versuchung des Satans.

Dieser geht mit Bibelsprüchen um (Scriptum est enim). Warum nicht? Es verkleidet sich gerne der Teufel in einen Engel des Lichts [5]), und steckt das Sündhafte hinter den Schein des Gottgefälligen, indem er ein an sich Wahres verdreht, auf arglistige Weise falsch anwendet u. d. gl. So hier. Gewiß galt es dem Messias in einem weit erhabenern Sinne, als irgend einem Frommen, was Ps. 90, 11. 12. geschrieben steht: Seinen Engeln befiehlt Er deinetwegen, dich zu bewahren auf allen deinen Wegen, auf den Händen werden sie dich tragen, daß an keinen Stein stoße dein Fuß. Aber fromm seyn und eitel, fromm seyn und vermessen, fromm seyn und weltlich gesinnt, Das verträgt sich nicht, und wer sich von des Tempels Zinne herabstürzen

---

1) Matth. 16, 1. 2) Joh. 6, 26. 3) Matth. 19, 16. 17. 4) Joh. 5, 41. 5) II. Cor. 11, 14.

wollte im Vertrauen auf Gottes außerordentlichen Schutz, der wäre eben der Mann des heiligen Sängers nicht.

Jesus hält dem Versucher, der mit Gottes Wort ein trügerisches Spiel treiben will, das Wort Gottes in Wahrheit und heiligem Ernste entgegen, und vernichtet das Blendwerk. Die Erwartung, daß Gott dem Dünkelhaften, dem Ehrgeizigen, dem Frevler zum gaukleriſchen Unternehmen seinen Schutz, und gar auf wunderbare Weise, verleihen, daß er den Unheiligen verherrlichen werde, was ist diese Erwartung anders, als ein Begehren, daß Gott seiner Heiligkeit zuwiderhandle, daß er seine Güte zur Schwäche mache, daß er seine Macht herabwürdige, daß er sein eigenes Werk zerstöre und mit Belial einen Bund eingehe? was ist diese Erwartung anders, als ein Versuchen Gottes? Es steht aber geschrieben: Non tentabis Dominum Deum tuum. Und dieß Verbot, da es in dem ewigen Wesen Gottes und in dem ewig unverrückbaren Verhältniß des Menschen zu Gott gegründet ist, ist ein ewig und allgemein gültiges, und verbietet nicht nur das Mißtrauen auf Gott, weßwegen es Moses den Israeliten entgegenhielt [1]), sondern auch alles vermessentliche Vertrauen.

Dritte Versuchung.

v. 8 — 10.

Iterum assumpsit eum diabolus in montem excelsum valde, et ostendit ei omnia regna mundi et gloriam eorum.

---

1) Deut. 6, 16. vgl. Exod. 17, 7.

Et dixit ei: haec omnia dibi dabo, si cadens adoraveris me.

Tunc ei dicit Jesus: vade Satana, scriptum est enim: Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies.

So hoch, als der hier bezeichnete Berg, ist, das ist von Alters her bemerkt worden, kein Berg in Palästina, überhaupt keiner auf Erden: während dagegen die in die überirdische Ordnung der Dinge Versetzten die Erde müssen übersehen können. So wird Ezechiel im Gesichte auf einen so sehr hohen Berg gehoben, daß er das Land Israel und den Tempel sieht [1]). Und ebenso führt der Geist den hl. Johannes auf einen großen und hohen Berg und zeigt ihm die heilige Stadt Jerusalem [2]). In der Lage nun, in welcher sich vor dem Blicke Jesu alle Klassen und Reihen irdischer Mächte und Herrlichkeiten anstthun [3]), richtet Satan die dritte Versuchung an Ihn. Er spricht: Ich (kann und [4]) will dir dieß Alles geben. In einem gewissen Sinne spricht Satan hier Wahrheit: er ist nach den Worten des Herrn selber der Fürst dieser Welt [5]). Nämlich Gott hatte den Menschen den Besitz und die Herrschaft der Erde verliehen [6]), da sich nun diese dem Satan überlieferten, so kam mit ihnen auch die Herrschaft der Erde an Satan. Indessen Satan ist der Lügner

1) Ezech. 40. 2) Apoc. 21, 10.

3) Ostendit et omnia regna (mundi) coelorum.

4) Mihi tradita sunt, et, cui volo, do illa, Luc. 4, 6.

5) Joh. 12, 31. 14, 30. 6) Gen. 1, 22.

von Anfang an [1]), und so liegt in seiner Rede auch die Lüge. Wie nämlich der rechte Besitz der irdischen Mächte dem Menschen unter der Bedingung seines Beharrens im rechten Verhältnisse zu Gott übergeben war, der von Gott Abgefallene aber nur eine Scheinherrschaft besitzen kann, nur einen zerstörenden Einfluß, und eine Macht über das Nichtige und Unreine: so kann nun auch Satan den Besitz der Erde nur im Scheine verleihen, nur Unhaltbares, in sich Zerstörtes und selbst wieder Zerstörendes geben: solches, was das Fleisch reizt, was die Augen lüstern macht, was an das niedere Leben bindet, was aber sammt und sonders vergehet [2]).

Wie dem nun aber sey: Satan bietet Jesu die Herrschaft und den Besitz der Welt um den Preis, daß Jesus ihn als den Geber und höchsten Machthaber anerkenne, und unter ihn sich stelle. Das Versuchliche lag hiebei in Folgendem: Ein Reich auf Erden zu gründen ist des Messias Bestimmung, Satan will es ihm geben; die Welt zu gewinnen ist ein so Leichtes nicht, es wird dem Messias Mühe, Kampf, das Leben kosten, Satan will es ihm ohne all' Dieses geben; das Reich der Welt, wenn es auch errungen seyn wird, darf der Messias doch nur in Unterordnung unter Gott besitzen, warum sollte er es nicht dem Fürsten dieser Welt verdanken wollen, und von einem andern Gott, als dem der Welt, ganz absehen, ihn gleichsam ignoriren?

Aehnliches war dem Verführer bei Eva gelungen; diese setzte die höhere Macht und den göttlichen Befehl außer

1) Joh. 8, 44. 2) I. Joh. 2, 16. 17.

Augen, dünkte sich Gott gleich zu werden, und bemächtigte sich gegen Gott der Frucht des Baumes [1]). Und von dem ersten Menschen an — Alle, so Viele sich der Erde bemächtigten, sey es als Herrscher über große Reiche oder als Bewohner enger Höhlen: sie herrschten und besaßen so, daß sie dem Fürsten dieser Welt verfielen — sey es in Hochmuth und Herrschsucht, sey es in ungeordneter Sorge um das tägliche Brod und des Leibes nothdürftige Bedeckung.

Wird der Messias die Herrschaft und den Besitz der Erde von Satan annehmen? Wenn er es thäte, wenn er aus

Lust und Befriedigung an dem Erdenleben [2])

Gottes und seiner Beziehung zu Gott vergäße: um das Reich Gottes, welches er bringen und stiften soll, wäre es geschehen. Denn dieses ist ja seinem Wesen nach Erhebung der irdischen Verhältnisse in eine höhere, göttliche Ordnung: Satan aber will durch die niedere Ordnung die höhere bewältigen; das Reich Gottes ist Zerstörung des Scheins, Satan will es selber mit dem Flitter irdischen Schmuckes umgeben; das Reich Gottes ist Ausscheidung des innerlich Faulen im Gebiete der irdischen Macht und Hoheit; Satan aber will diese, wie sie ist, ewig machen. Geht Jesus in das Ansinnen ein, so wird er ein Weltherrscher, aber kein König der Wahrheit.

Aber, Er ist ein König der Wahrheit, und Sein Reich

---

1) Gen. 3, 5. 6.

2) Superbia vitae I. Joh. 2, 16.

ist nicht von dieser Welt [1]). So wenig Er später den Schaaren nachgiebt, die Ihn zum König machen wollen — zu einem irdischen Herrscher, so wenig er für seinen Zweck physische Kräfte um sich her versammelt und sie zum Streite gegen seine Feinde aufbietet, so wenig Er das Reich Israel im gemein jüdischen Sinne herstellt: so wenig nimmt er jetzt die Weltherrschaft von Satan an; Gott ist Ihm der allein Anbetungswürdige, Gottes Wille einzige und ununterbrochene Richtschnur seines Wirkens. Das Gebot Mosis an das Volk Israel

„Dominum Deum tuum adorabis et illi soli ser-
„vies" [2])

erfüllt der messianische König Israels zuerst.

Der Ausgang der Versuchungen.

v. 11.

Und, siehe da! eben damit trit Er in sein wahres Königthum ein. In dem Augenblick, da Er sich in der Einheit mit Gott und in der Unterordnung seiner Kräfte unter den Willen Gottes bewährt, erscheint Er als Herr der Erde und des Himmels, der Menschen und der höhern Geister.

Der Erde und des Himmels, denn so wie er ruft: vade Satana, so flieht der Fürst dieser Welt; und wie dieser weicht, treten dienstbar Engel herbei:

---

1) Joh. 18, 36. 37.

2) Deuteron. 6, 13.

Tunc reliquit eum Satanus et ecce angeli accesserunt, et ministrabant ei [1]).

Mack.

2.

Ueber das kirchliche Ansehen der deuterokanonischen Bücher.

Die Frage nach dem kirchlichen Ansehen der sogenannten deuterokanonischen Bücher des A. B. zerfällt von selbst in zwei andere, nämlich: 1) welches Ansehen diese Bücher gegenwärtig in der Kirche haben, und 2) welches sie von jeher in derselben gehabt haben.

Die Lösung der ersten Frage scheint wenig Schwierigkeit zu haben, weil eine Entscheidung der ökumenischen Synode von Trient über diesen Gegenstand vorliegt, welcher deutlich genug zeigt, wie die Kirche die deuterokanonischen Bücher ansehe und angesehen wissen wolle. Denn die abgedroschene, schon von Sarpi unter fingirtem Namen vorgebrachte, und längst widerlegte Behauptung, daß die Trienter Synode keine ökumenische, und ihre Entscheidungen nicht Stimmen und Aussprüche der gesammten Kirche seien, bedarf hier wohl keiner Besprechung und Beseitigung. Diese Synode nun erklärt, nachdem sie den kanonischen Schriften des A. B. auch die Bücher: Tobias, Judith, Sapientia, Ecclesiasticus, Baruch, duo Machabaeorum beigezählt hat:

---

1) Vgl. zu der ganzen Perikope v. Hirscher's Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien. Tübingen 1837. I. Thl. S. 571 ff.

Siquis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit — —; anathema sit. So deutlich und bestimmt diese Erklärung ist, so wurde sie doch in verschiedenem Sinne aufgefaßt und verstanden. Während ein Theil der Theologen, und zwar der zahlreichere, aus den Worten des trientischen Dekretes nichts anderes zu entnehmen vermag, als daß die Kirche den Begriff der Kanonicität auf die deuterokanonischen Bücher in demselben Sinne, wie auf die protokanonischen, anwende, versichert der andere Theil, dem es weder an Geist noch Gelehrsamkeit gebricht, daß die zu Trient ausgesprochene Kanonicität der deuterokanonischen Bücher nichts weiter besagen wolle, als daß diese Bücher geeignet seien, in der Kirche zum Behufe der Erbauung vorgelesen zu werden, daß aber ihre Aussprüche zu dogmatischen Beweisführungen nicht gebraucht werden dürfen, und das Merkmal der Kanonicität in Betreff ihres etwaigen dogmatischen Inhaltes nur so viel bedeute, daß derselbe den anerkannten und anderwärts her begründeten kirchlichen Dogmen nicht widerspreche. So führt du Pin als Beweis für die geringere Auktorität der deuterokanonischen Bücher den protokanonischen gegenüber die bekannte Aeußerung des Hieronymus über einige der ersteren an: — legit quidem ecclesia, sed eos inter canonicas scripturas non recipit (Praefatio in libros Salomonis), und indem er diese Aeußerung auf alle deuterokanonischen Bücher bezieht, fügt er die Bemerkung bei: Remarquez que c'est l'Eglise qui ne les reçoit pas au rang des Livres Canoniques

Ils ont ajoûté qu'ils etoient bons et utiles, qu'on pouvoit les faire lire aux Catechumenes; mais qu'ils n'etoient pas de la même auctorité que les Livres Canoniques; qu'on ne pouvoit pas s'en servir pour établir les Dogmes de la Religion; et qu'il falloit les lire avec discernement et avec sobrieté [1]). Der gelehrte Oratorianer Bernard Lamy beruft ſich auf die Schlußbemerkung, welche Ruffin ſeinem Verzeichniß der deuterokaniſchen Bücher beifügt: Quae omnia legi quidem in ecclesia voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam, und auf eine Ausſage des Hieronymus: Legebantur illi Libri (ut loquitur B. Hieronymus praefatione in Proverbia) ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam, und entſcheidet ſich dann für ein geringeres Anſehen derſelben ſehr unbeſtimmt alſo: Idcirco libri, qui in secundo canone sunt, licet conjuncti cum ceteris primi canonis, non tamen sunt ejusdem auctoritatis [2]). J. Jahn erklärt geradezu: „Es iſt alſo, ſelbſt nach der Verſicherung der Väter zu Trient, der Unterſchied zwiſchen den deuterokanoniſchen und protokanoniſchen Büchern nicht aufgehoben [3])." Für die Richtigkeit ſolcher Ausdrücke wird ſofort mit großem Nachdruck die Geſchichte in Anſpruch genommen, und nicht bloß im Allgemeinem auf den Widerſtreit der Anſichten rückſichtlich der deuterokanoniſchen Bücher in der alten Kirche hingewieſen, ſondern ſogar an Auguſtin,

1) Dissert. preliminaire, sur la Bible, Liv. I. Ch. 1.

2) Apparat. Biblic. L. II. c. 5.

3) Einleitung in die göttlichen Bücher des A. B. Th. I. S. 141.

Innocenz I., die Synode von Hippo, die zwei Synoden von Karthago, die Synode von Rom erinnert, und die Verſicherung beigefügt, daß hier überall die ſogenannten deuterokanoniſchen Bücher niedriger geſtellt ſeien, als die protokanoniſchen. Mit dieſer Verſicherung wird dann der Satz in Verbindung gebracht, daß die Kirche im Laufe der Jahrhunderte keine neue Offenbarungen erhalte, und demgemäß auch die Synode zu Trient in Betreff der Lehre und des Glaubens nur das Altüberlieferte habe aufnehmen und feſthalten müſſen, und keineswegs befugt geweſen ſei, rückſichtlich derſelben neue Beſtimmungen zu treffen. Du Pin ſagt in dieſer Hinſicht ausdrücklich: Ils ont beau être reçûs dans la suite, ce consentement subsequent ne peut pas les rendre Canoniques: car l'Eglise n'aïant point de nouvelle revelation n'a pû savoir, si ces Livres étoient divins ou non, que par la Tradition. Or puisque l'ancienne Tradition varie et rend la chose incertaine, quelque consentement que l'Eglise donne subsequemment, si elle n'a point de nouvelles lumieres, la chose doit demeurer toûjours dans la même incertitude (l. c.). Aus ſolchen Prämiſſen legt ſich dann freilich die Folgerung von ſelbſt ſehr nahe, daß die Synode zu Trient den ſogenannten deuterokanoniſchen Büchern keinen höhern Rang geben konnte, als den ſie von jeher hatten, und daß ſie ſonach mit dem Prädikate „kanoniſch“ dieſen Büchern nur eine ausnehmende Brauchbarkeit zum Zwecke der religiöſen Erbauung zuſchreiben, und ſie für geeignet zu öffentlichen Vorleſungen in der Kirche, nicht aber für brauchbar zu dogmatiſchen Beweisführungen erklären wollte. Dieſe Anſicht muß hier nothwen-

dig einer nähern Betrachtung unterworfen werden, nicht nur weil sie, dem Gesagten gemäß, sich durchweg auf die Geschichte stützen will, sondern insbesondere noch, weil die angesehensten protestantischen Theologen gerade das Gegentheil behaupten, und aus dieser gegentheiligen Behauptung sogleich sehr nachtheilige Folgerungen gegen das Ansehen, die Redlichkeit und Glaubwürdigkeit der trient. Synode ziehen. Indem wir aber die berührte Ansicht prüfen und berichtigen, werden wir eben damit die Frage:

I. Welches Ansehen haben die deuterokanonischen Bücher gegenwärtig in der Kirche?

beantworten. Fassen wir nun das schon angeführte trient. Dekret, sofern es die Kanonicität der deuterokan. Bücher in dem angegebenen Sinne behaupten soll, zunächst nur überhaupt ins Auge, so bietet es unläugbar schon an sich viel Widerliches dar. Höchst widerlich wäre nämlich der arge Mißbrauch, der in solchem Falle mit den Worten Kanon und kanonisch getrieben würde. Die Synode würde mit diesen Worten einerseits heilige, göttlich-inspirirte Bücher bezeichnen, um sie dadurch von allen andern Büchern zu unterscheiden, und als solche hinzustellen, die für den rechten Glauben und das rechte Leben der Christen maaßgebend seyn sollten, andererseits aber doch zugleich wiederum dieselben Ausdrücke auf Bücher anwenden, denen sie diese maaßgebende Auktorität nicht beigelegt wissen wollte. Dieser Mißbrauch wäre hier um so schlimmer, als er die nachtheiligsten und gefährlichsten Mißverständnisse nothwendig hervorrufen müßte. Denn nothwendig müßte es geschehen, daß gar Viele die

Bücher der letzteren Art den erſteren gleich achteten, und was nicht Glaubensnorm ſeyn könnte und ſollte, doch als ſolche betrachteten, weil es durch die kirchliche Kanoniſirung auf gleiche Linie mit ſolcher geſtellt erſchiene. Auf der andern Seite müßte das Anſehen des Kanons in den Augen Vieler tief herabſinken oder vollends verſchwinden. Denn wenn Schriften, welche zur Begründung von Dogmen und Glaubenswahrheiten nicht gebraucht werden, und ſomit für den Glauben und die Ueberzeugung nicht maaßgebend ſein dürfen, doch kanoniſch ſind, ſo können ebendeßhalb andere Schriften, bloß darum, weil ſie kanoniſch ſind, eine ſolche maaßgebende Auktorität noch nicht haben, und der bibliſche Kanon darf nicht mehr als Regel und Norm des rechten Glaubens und Lebens, ſondern nur noch als religiöſes Erbauungsmittel angeſehen werden. Der Begriff der Kanonicität, wie man ihn gewöhnlich zu faſſen pflegt, iſt vernichtet (denn von der zwar nicht unrichtigen, aber ganz äuſſerlichen, Auffaſſung des Kanons als eines bloßen Bücherverzeichniſſes müſſen wir hier abſehen), und durch das Prädikat „kanoniſch“ iſt eine Schrift bloß von der macula haereticae pravitatis freigeſprochen, wie das nächſte beſte Buch, das nicht in den index prohibitorum geſetzt zu werden verdient. Es iſt ſogar von dieſer Seite aus nicht recht einzuſehen, warum man nicht alle mit biſchöflicher oder päbſtlicher Approbation verſehene Schriften deuterokanoniſch oder überhaupt kanoniſch ſollte nennen dürfen, da ja durch eben ſolche Approbation ihr Gehalt von allem Widerſtreit gegen die geſunde Lehre freigeſprochen wird. Selbſt wer mit einer Art Rigorismus die Approbation der geſammten Kirche für

dieſen Fall verlangte, müßte wenigſtens z. B. den bibliſchen Commentarien des Iſidorus Clarius, mit Ausnahme des Prologs und der Prolegomena, für deuterokanoniſch gelten laſſen, weil die Synode von Trient das Verbot, das vorher auf dieſelben gelegt war, unter der angegebenen Einſchränkung wieder aufhob. Nichts zu ſagen von Schriften, wie etwa der dogmat. Brief des Pabſtes Leo I., der von der ökumeniſchen Synode zu Chalcedon mit vielfachen Lobſprüchen und ungetheiltem Beifall als apoſtoliſche, alt- und reinkirchliche Lehre gut geheißen wurde.

Abgeſehen aber davon, läßt ſich eine Entſcheidung des Trienter Concils in dem berührten Sinne ſchon deßhalb nicht erwarten, weil dieſelbe vollkommen überflüßig geweſen wäre. Denn daß die deuterokanoniſchen Bücher geleſen werden dürfen und zur Erbauung dienen, war allbekannt und wurde von Niemand geläugnet, nicht einmal bezweifelt, und ſelbſt von den Reformatoren, denen ſich das Tridentinum hauptſächlich entgegenſtellte, nicht bloß zugegeben, ſondern behauptet [1]). Allerdings gab die Synode manche Entſcheidung, deren Inhalt eine längſt bekannte und von den Mitgliedern der Kirche allgemein anerkannte Wahrheit war, aber ohne Urſache gab ſie eine ſolche Entſcheidung denn doch nicht, ſondern entweder um die alte Wahrheit dem neuen Irrthum gegenüber feſtzuhalten, oder ſie klarer und beſtimmter, als es bisher geſchehen war, auszuſprechen, oder beides zugleich. In Betreff der deuterokanoniſchen Bücher aber wäre weder

1) Eichhorn, Einleitung in die apokryphiſchen Schriften des A. T. Leipzig 1795. S. 11.

das eine, noch das andere der Fall gewesen. Ursache zu einer Entscheidung in Betreff derselben hatte sie zwar hinlänglich, denn ein Widerstreit der Ansichten rücksichtlich derselben war wohl vorhanden, aber zu der Entscheidung, daß diese Bücher zur Erbauung gelesen werden dürfen, hatte sie keine Ursache, weil darüber nicht der geringste Zweifel oder Widerspruch der Meinungen herrschte, und die wirklich obwaltende Meinungsverschiedenheit durch das Dekret auch nicht beseitigt würde, weil es eine höhere Ansicht von diesen Büchern nicht förmlich ausschließt. Unbegreiflich erscheint sogar ein solches Dekret, wenn man erwägt, daß die Synode auf diese ihre Entscheidung großes Gewicht legte, sie in eigenen Partikular-Congregationen vorbereitete, und einzelne sich erhebende Widersprüche aufs angelegentlichste zu beseitigen suchte, Widersprüche, die unter den gegebenen Umständen gar nicht möglich gewesen wären, wenn bloß nach einem erbaulichen Gehalte dieser Bücher gefragt worden wäre. Die Synode hatte ja doch wichtige Punkte genug zu berathen, warum sollte sie denn mit mühseliger Durchsetzung einer Bestimmung, die im Voraus Niemanden gegen sich hatte, die Zeit haben verlieren wollen? Und wie hätte auch das für Jedermann Ausgemachte noch so große Arbeit machen können?

Noch bestimmter als aus dem Gesagten erhellt aber der Sinn des Dekretes daraus, daß bei der Berathung dieses Gegenstandes alle die Vorschläge, welche eine Klasseneintheilung der biblischen Bücher verlangten, und den verschiedenen Klassen eine verschiedene dogmatisch-entscheidende Auktorität beigelegt wissen wollten, abgewiesen wurden. Nach Sarpi's

Angabe [1]) wurden vier derartige Vorschläge gemacht. Einige Mitglieder der Synode verlangten eine Eintheilung der biblischen Bücher in zwei Klassen, in solche, die immer ohne Widerspruch angenommen wurden, und in solche, deren Ansehen nicht immer ausser allem Zweifel gewesen war. Andere meinten eine dreifache Klasseneintheilung wäre besser. In der ersten Klasse, glaubten sie, sollten die immer für göttlich gehaltenen stehen, in der zweiten die einige Zeit für zweifelhaft gehaltenen, welche aber durch langen Gebrauch zu kanonischem Ansehen gelangten, wie die sechs Briefe und die Apokalypse, in der dritten endlich diejenigen, welche niemals für kanonisch gegolten hätten, wie die sieben alttestamentlichen Schriften (deuterok.). Wiederum andere wollten, daß man das Verzeichniß der biblischen Bücher einfach aufsetze, ohne alle beigefügte Erklärung, wie solches ja auch auf den Synoden zu Karthago geschehen sei. Andere endlich, und nach dem Erfolg zu urtheilen, bei weitem die Mehrzahl, stimmte dafür, daß alle biblische Bücher mit allen ihren Bestandtheilen, welche in der längst üblichen lateinischen Bibelausgabe enthalten wären, für heilig und göttlich und gleiches Ansehens erklärt werden sollten. Pallavicino macht ausser diesem letztern Vorschlage nur noch den von Sarpi zuerst genannten bemerklich, mit dem Beifügen: ma tal divisione quantunque fatta inanzi da qualche autore — —; come in veritá non havea sussistenza, cosi non hebbe apparenza: onde appena ritrovó approvatore; e però

1) Istoria del conc. Trident. lib. II.

di essa non favelleremo piu avanti [1]). Beide aber Sarpi und Pallavicino berichten auf gleiche Weise, daß nach gepflogener Berathung alle anwesende Väter für die Annahme der deuterokanonischen Bücher als heiliger und kanonischer ohne Ausnahme ihre Zustimmung gegeben, und damit die angetragene zwei- oder dreifache Classificirung derselben verworfen haben. Zwar wird hier von dü Pin, Lamy, Jahn ꝛc. bemerkt, daß dem trientischen Dekret seine gegenwärtige Gestalt nur deßwegen gegeben, und in demselben eine Verschiedenheit der Schriften in Absicht auf Auktorität nur deßwegen nicht behauptet werde, weil die Synode von der Voraussetzung ausgegangen sei, daß die Theologen solchen Unterschied ohnehin kennen, und derselbe nicht erst besonders bemerkt zu werden brauche, daß aber derselbe jedenfalls im Sinne des Dekretes liege. Für die historische Richtigkeit dieser Bemerkung berufen sie sich auf Sarpi und Pallavicino. Allein bei keinem von beiden findet sich auch nur eine Silbe hievon, und keiner konnte auch in der That so etwas sagen, ohne mit sich selbst in einen mehr oder weniger offenbaren Widerspruch zu kommen, und so wenigstens historische Ungenauigkeit oder Untreue zur Schau zu tragen. Sarpi konnte es nicht, weil er sonst der Synode nicht mehr so harte Vorwürfe dafür hätte machen dürfen, daß sie die gleiche Auktorität aller biblischen Bücher behauptet, da ja eine solche Behauptung dann von der Synode gar nicht ausgesprochen wäre. Pallavicino aber konnte es nicht, weil er sonst die Bestimmung der Synode selbst, ganz im Widerspruch mit

1) Istoria del Concil. di Trent. lib. VI. cap. 11.

seinen anderweitigen Aeusserungen über dieselbe, für eine unüberlegte und sinnlose erklärt hätte, als er von der erwähnten zweifachen Klasseneintheilung, die dann im Sinne des Dekretes läge, bemerkte, daß sie in sich selbst gehaltlos und nichtig und einer weiteren Besprechung gar nicht werth sei. Die Berufung auf historische Zeugnisse erscheint also hier recht eigentlich als eine Berufung auf nichts. Und überdieß, wie sollte auch die Synode in ihrem Dekret gerade das haben verschweigen wollen, was eben das Wichtigste gewesen wäre und vor allem andern hätte gesagt werden müssen? und noch mehr, wie sollte sie gerade den Sinn in ihr Dekret haben legen wollen, der eben in jener vorgeschlagenen Klasseneintheilung lag, welche sie verworfen hatte, und diesen Sinn hineinlegen wollen, ohne auch nur durch die kürzeste Silbe anzudeuten, daß er darin liege?

Betrachten wir sofort das Verzeichniß der biblischen Bücher, das in dem erwähnten Dekrete sich findet, sammt den darauf bezüglichen Aussagen des Dekretes selbst und der Mitglieder der Synode, so kann über den Sinn des Dekretes rücksichtlich unserer Bücher wiederum kein Zweifel obwalten. Bekanntlich sind die deuterokanonischen Bücher nicht etwa in eine besondere Abtheilung zusammengestellt und nach Art eines Anhanges den protokanonischen beigegeben, was etwa für scrupulöse Köpfe noch einiges Verdächtige haben könnte, sondern sie wurden ohne den geringsten bemerklich gemachten Unterschied den übrigen heiligen Büchern an geeigneten Stellen eingereiht, und so wenigstens äußerlich mit diesen ganz auf gleiche Linie gestellt. Daß schon bloß diese Stellung sehr augenscheinlich auf einen gleichen Rang und

gleiche Auktorität aller ſo zuſammengeſtellten Bücher hindeute, muß beim erſten unbefangenen Blick auf die Sache gewiß zugeſtanden werden. Dieſe Hindeutung wird aber zur vollen Gewißheit erhoben durch ausdrückliche Erklärungen, welche die Väter zu Trient in den vorbereitenden Congregationen abgaben. Sie nannten die in den Kanon aufzunehmenden Schriften ſchlechthin scritture che fondano l'intenzione della Chiesa contra gli Eretici e sono i primi principij della nostra credenza [1]); und ſie verſtunden unter scritture nicht etwa einzelne bibliſche Schriften, ſondern ausnahmslos alle diejenigen, welche die Synode als kanoniſche heilige und göttliche zu bezeichnen im Begriffe ſtund. Auch berieth man ſich, dem Antrage des päbſtlichen Legaten gemäß, deßwegen zuerſt über die kanoniſchen Bücher per istabilire con quali armi si dovesse pugnare contra gli Eretici, ed in qual base dovessero fondare la lor credenza i Cattolici. Bei dieſen Worten des Legaten macht ſodann Pallavicino einen großen Uebelſtand bemerklich, der zugleich beſeitigt werden ſollte, indem er ſagt: alcuni de' quali vivevano sopra ciò in perplessità miserabile; veggendo che in uno stesso libro era da molti adorato il dito dello Spirito santo, e da altri esecrato il dito d'un falsatore della Divinità. Es handelte ſich demnach offenbar, wie in der That und Wahrheit, ſo auch nach der Anſicht der Mitglieder des Concils, um nichts anderes, als um Bezeichnung jener Bücher, deren Inhalt als untrügliche Sprache des hl. Geiſtes und als Grundlage des katholiſchen Glaubens gelten ſollte. Die-

1) Pallav. Istor. conc. di Trent. lib. VI. cap. 11.

ses drückt aber auch sogar das Dekret selbst auf die deutlichste Weise aus, wenn es dem Verzeichnisse der hl. Schriften die Erklärung beifügt: omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa synodus, post jactum fidei confessionis fundamentum sit progressura etc. Hiermit werden doch offenbar alle zuvor aufgezählten Bücher auch dem Inhalte nach auf gleiche Linie gestellt und zu dogmatischen und moralischen Beweisführungen ꝛc. für gleich geeignet, also für gleich heilig und göttlich, erklärt, und die Synode konnte eine solche Erklärung nicht deutlicher aussprechen, als es hier geschehen ist, wenn sie nicht etwa lächerlicher Weise die schon genannten biblischen Schriften aufs neue nennen, und jeder einzelnen die zuletzt angeführte Bemerkung besonders beisetzen wollte. Hingegen aber hätte sie sich gar nicht so, wie es geschehen ist, ausdrücken können, wenn sie den aufgezählten Büchern eine verschiedene Auktorität beilegen, und sie theilweise zu dogmatischen Beweisführungen für unbrauchbar erklären gewollt hätte. Es ist daher schwer begreiflich, wie selbst katholische Theologen die Behauptung einer verschiedenen Auktorität der kanonischen Bücher für angemessen dem Sinne dieses Dekretes halten können, dagegen leicht erklärlich, wie Protestanten, die übrigens eine verschiedene Auktorität der kanonischen Bücher in jenem Dekret nicht ausgesprochen glauben, gerne einräumen, daß eine derartige Unterscheidung durch das Dekret an sich wohl zugelassen sei [1]), aber aus einer andern Ursache nicht im Sinne des Dekretes liegen könne.

---

1) Marheinecke, Symbolik B. II. S. 234.

Diese andere Ursache aber besteht nach Marheinecke darin, daß die Trienter Synode jenes Verzeichniß nur verfaßte, „um hierin (in Betreff der deuterok. BB.) mit den Ketzern nicht gleich zu denken — — um nur auch an dieser Seite desto weiter vom Protestantismus wegzukommen“ [1]), oder wie es Hävernick noch viel eindringlicher und herzlicher ausdrückt: „es war zunächst blinder Haß gegen die Protestanten, der sich die willkührlichsten Bestimmungen, um den Gegensatz zu ihnen möglichst hervorzuheben, erlaubte.“ [2]) Absehend von der verdrehten Grundanschauung, welche diesen Bemerkungen zur falschen Unterlage dient, wornach die katholische Kirche von der lutherischen als ihrer ursprünglichen Mutterkirche sich lossagend gedacht wird, müssen wir hier folgendes bemerken: Allerdings hat die Synode dieses Decret im Gegensatz zu jener Ansicht abgefaßt, welche auch die Reformatoren adoptirt und zuversichtlicher, als es bisher je geschehen war, ausgesprochen hatten, und dieser Gegensatz eben ist mit eine Ursache von der gegenwärtigen Form und Fassung des Decrets. Daß dasselbe jedoch nicht bloß gegen die Reformatoren gerichtet war, zeigen die Verhandlungen zu Trient über die kanon. BB. am besten; und der Vorwurf des blinden Hasses müßte sich, mit der Geschichte in Verbindung gebracht, und mit etwas gesundem Urtheile zersetzt, sehr leicht in blinde Bosheit auflösen lassen, wenn sich Jemand die kleine Mühe geben wollte. Wenn wir aber das gegensätzliche Verfahren der Synode im Ganzen gern zugestehen, wie

1) Symbol. Bd. II. S. 237.

2) Einleitung ins A. T. Th. I. S. 88.

wir nicht anders können, so sprechen wir eben damit nur ein weiteres Moment aus, welches den bisher behaupteten Sinn des Decrets von neuem ins Klare setzt und bestätigt. Die Synode muß nämlich vermöge dieses Gegensatzes den deuterok. BB. eine andere Stellung angewiesen haben, als ihnen auf Seite der Gegenpartei eingeräumt wurde; da sie nun auf dieser die Brauchbarkeit zu dogmat. Beweisführungen, überhaupt die Kanonicität, verloren hatten, so muß die Synode ihnen dieselbe wohl vindicirt haben; und wir müssen hier den Protestanten beistimmen, welche seit Sarpi und Chemniz das fragliche Decret stets in diesem Sinne verstanden haben.

Hoffentlich wird nun all diesem gegenüber Niemand auf die Benennung „deuterokanonisch" Gewicht legen, und aus derselben, weil sie so offenbar eine niedrigere Stufe des Offenbarungscharakters für diese Bücher behaupte, gegen das Gesagte argumentiren wollen. Es wäre dieß wenigstens nicht nur eine vergebliche, sondern sogar lächerliche Mühe. Denn jene Benennung steht mit der kirchlichen Betrachtungsweise dieser Bücher nicht in der entferntesten Verbindung oder Beziehung, und kann daher für sie auch ganz und gar nichts beweisen. Vielmehr ist „deuterokanonisch" nur ein technischer Ausdruck, zunächst von einzelnen späteren Theologen gebraucht, nicht um die Ansicht der Kirche, sondern um *ihre* Ansicht von den damit bezeichneten Büchern auszudrücken. Allmählig gieng dann dieser Name zwar in die Schulsprache über und wurde in derselben allgemein üblich; ob aber und wie weit er einen guten Sinn enthalte, braucht hier nicht einmal berührt zu werden, da er in gar keiner Weise als

Träger der kirchlichen Ansicht betrachtet werden kann. Eben so geringfügig wäre hier die Einwendung, daß die volle Kanonicität der deuterok. BB. deßhalb wenigstens sehr zweifelhaft sei, weil man ihre Verfasser nicht kenne und schon in der alten Kirche nicht gekannt habe. Obgleich schon der hl. Hieronymus und Ruffinus in diesem Umstande einen Hauptbeweis für den apokryphischen Charakter einer vorgeblich kanonischen Schrift erblickten, und ihre Ausdrücke „non eorum esse, quorum titulis praenotantur," „occulta eorum origo non claruit patribus" später oft als maaßgebend wiederholt wurden; so könnte doch auch damit höchstens die Richtigkeit der nachgewiesenen kirchlichen Ansicht, nicht aber ihre Existenz in Zweifel gestellt werden. Wie wenig übrigens die Gewißheit oder Ungewißheit des Verf. einer Schrift mit ihrer Kanonicität in nothwendiger Verbindung stehe, mag daraus erhellen, daß verhältnißmäßig viele Bücher auch des hebr. Kanons von unbekannten Verfassern herrühren, ohne daß deßhalb ihre Kanonicität in Zweifel gezogen würde oder werden könnte. Auch aus dem Inhalt der deuterok. BB., weil derselbe größtentheils unhistorisch und fabelhaft und einer kanonischen Schrift unwürdig sei, könnte man nur wiederum gegen die Richtigkeit, nicht aber gegen die Existenz der kirchl. Ansicht Widerlegungsgründe schöpfen wollen. Wir brauchen daher auch hierauf nicht zu antworten, und geben zum Ueberfluß nur die Bemerkung, daß unter andern auch das Buch Esther, welches „nicht mythisch, sondern mährchenhaft, aller historischen Wahrscheinlichkeit spottet, und von allem religiösen Geiste verlassen ist," [1]), von jeher als kanonisch gegolten

1) de Wette, Einl. 4te Ausg. S. 250.

hat. Wenn aber endlich von der zu Trient vorgeschlagenen doppelten Klasseneintheilung bemerkt wird: C'etoit ce semble le parti le plus sage, puisque c'etoit celui, qui se trouve le plus autorisé dans l'antiquité, où la plupart des pères distinguent les livres, dont on peut se servir pour autoriser les dogmes d'avec ceux, qui n'ont été écrits que pour l'edification [1]); so müssen wir vor allem die Folgerung als unstatthaft bezeichnen, welche die Vernünftigkeit unbedingt aus der alterthümlichen Auktorität ableitet, denn was einmal in sich gehaltlos und unvernünftig ist, kann durch keine Auktorität und keinen Machtspruch den Charakter der Vernünftigkeit und Wahrheit erlangen, so wenig als z. B. das Gegentheil des kopernikanischen Sonnen- und Weltsystems durch die vielen alten Auktoritäten, die dafür sprechen, zur Wahrheit wird. Was die behauptete Auktorisirung der angerühmten Klasseneintheilung durch das Alterthum betrifft, so wird dieselbe im folgenden ihre Besprechung und Erledigung finden. Ihre Vernünftigkeit und Haltbarkeit aber müssen wir geradezu in Abrede stellen. Dazu nöthigt uns folgende einfache Erwägung. Sind die deuterok. BB. als solche zu betrachten, die nicht unter dem Einflusse der Inspiration entstanden sind, so begreifen wir wohl, daß und warum sie nicht zur Erhärtung von Glaubenswahrheiten gebraucht werden dürfen. Denn vorausgesetzt sogar, daß heilige Männer die Bücher geschrieben, so begründet die moralische Heiligkeit

1) Histoire du concile de Trente écrite en Italien par Fra-Paolo Sarpi — traduite — — par Pierre-Francois le Courayer. Tom. I. pag. 271.

noch keineswegs die intellektuelle Irrthumsloſigkeit, ſo wie andererſeits dieſe letztere unter Umſtänden Statt finden kann, wo erſtere mangelt, wie Bileams Weiſſagung hinlänglich beweist. Dagegen begreifen wir aber nicht, wie in dieſem Falle ſolche Bücher doch den heiligen und kanoniſchen Büchern ſollen beigezählt werden dürfen. Denn damit werden ſie ipso facto für irrthumslos und ihre Lehre für ſchlechthin wahr und zuverläſſig erklärt. Nun kann aber für ſolche Irrthumsloſigkeit bloß die Thatſache der Inſpiration, nicht die Heiligkeit des Verfaſſers, Bürgſchaft leiſten, und ein nicht inſpirirtes Buch bleibt immerhin bloßes Menſchenwerk, und iſt als ſolches auch für irrthümlich zu halten, weil ſelbſt der Gerechte des Tages ſiebenmal fällt, und ſonach eine Schrift, an der er mehrere Tage gearbeitet, leichtlich mehreremal ſieben Fehler und Verſtöße gegen die Wahrheit enthalten kann. Mit Läugnung der Tauglichkeit einer Schrift zu dogmatiſchen Beweisführungen wird ſomit nothwendig auch ihre Inſpiration und damit ihr Vorrecht, im Kanon zu ſtehen, ihre Kanonicität, geläugnet. Sind aber die deuterok. BB. für inſpirirt anzuſehen, ſo begreift ſich wohl ſehr leicht ihre Stellung im Kanon der hl. Schriften, dagegen läßt ſich um ſo weniger einſehen, warum ihre Ausſprüche, ſofern ſie Lehren betreffen, für unwahr oder wenigſtens zweifelhaft gelten ſollen. Denn vom Geiſt der Wahrheit wird doch wohl kein Irrthum inſpirirt, und vom Geiſt des Irrthums wird Niemand die fraglichen Bücher inſpirirt denken, und ſie dennoch für höchſt nützlich zur Erbauung halten wollen. Es ſcheint daher nur noch übrig zu bleiben, daß man entweder verſchiedene Grade der Inſpiration ſtatuire, ſo daß einzelne unter

ihrem Einflusse verfaßte Schriften nicht so ganz frei von allem Irrthume geblieben wären, wie andere, oder daß man die Inspiration unterbrechungs- und stoßweise wirksam denke, wie ehemals die Erleuchtung der Prophetinnen von Pepuza, so daß nur die während der Begeisterungsstöße vorgebrachten Aeußerungen das Prädikat der Wahrheit und Untrüglichkeit verdienten. Daß aber auch bei solchen Voraussetzungen inspirirte Schriften vor nicht inspirirten keine Vorzüge mehr hätten, ist ziemlich einleuchtend. Im ersten Falle wäre ohnehin Inspiration nicht mehr Kriterium der Irrthumslosigkeit und Heiligkeit der Schrift, im zweiten Falle würde sich die Unterscheidung des Untrüglichen vom Falschen kaum anders als durch einen neuen Inspirationsakt erzielen lassen. Wie wir also die Sache ansehen mögen, immer erscheint uns eine kanonische Schrift, die zu dogmatischen Beweisführungen unbrauchbar sein soll, als ein Unding, weil sie in solchem Falle inspirirt und nicht inspirirt zugleich sein müßte. Was man von dieser Argumentation auch halten möge, vom kirchl. Standpunkte aus muß sie richtig und beweiskräftig erscheinen, weil dort die Inspiration einer Schrift Bedingung und Grund ihrer Kanonicität ist, und ohne jene von dieser nie eine Rede sein kann.

So leicht es uns nun aber gewesen ist, die gegenwärtig geltende kirchliche Ansicht von den deuterok. Büchern nachzuweisen, so lang wir auf die vortrientische Zeit keine maaßgebende Rücksicht nahmen; so schwer wird es uns vielleicht werden, diese Ansicht als die richtige anzuerkennen und festzuhalten, wenn nach der Geltung dieser Bücher in der vortrientischen Zeit, in der scholastischen Periode, im Mittelalter

und in der alten Kirche gefragt wird. Iſt es ja doch gerade die Rückſicht auf dieſe Frage, welche alle die ſchiefen Auffaſſungen des Trient. Dekretes bei denjenigen veranlaßt hat, welche das Anſehen der Synode um dieſes einen Dekretes willen nicht gern daran geben mochten. Denn daß die Kirche in ihren Stimmführern zu Trient in Betreff dieſer Bücher willkührlich, und, ihrem ſonſtigen Stabilitätsprincip entgegen, neuerungsſüchtig verfahren ſei, iſt ein Vorwurf, der ſeit Sarpi und ſeit den Zeiten der Synode nicht oft genug von Gelehrten und Ungelehrten wiederholt werden zu können ſchien. Sarpi ſagt: Era riputata da alcuni ardua cosa, che cinque Cardinali, e quarantotto Vescovi avessero cosi facilmente definito principalissimi ed importantissimi capi di religione sino alloro indecisi, dando autorità canonica a' libri tenuti per incerti ed apocrifi [1]). Chemnitz fragt nicht ohne Bitterkeit: Quid igitur antiquitatis suffragia praetendunt, qui primae et veteris ecclesiae sententiam de canone fidei et dogmatum ab ipsis fundamentis subvertunt [2]). Marheinecke wirft der kathol. Kirche vor, ſie habe „auch jene Bücher der hl. Schrift, welche in alten und neuen Zeiten für apokryphiſche gehalten wurden, in den Kanon der hl. Schrift aufgenommen“ [3]). Wenn wir uns um dieſen Vorwurf weniger kümmern, weil Bücher der hl. Schrift nicht mit Recht für apokryphiſche gehalten werden konnten, und auch nicht erſt in den Kanon aufgenommen zu werden brauchten, weil

1) Istoria del concilio Tridentino lib. II.

2) Examen Conc. Trid. part. I. pag. 52. edit. Genev. 1641.

3) Symbolik, Bd. II. S. 224.

sie schon in demselben sich finden; so verdient eine andere Bemerkung dieses angesehenen Theologen hier mehr Beachtung, sofern sie die eben angeführte erläutert und bekräftigt. Nachdem sich nämlich Marheinecke im ersten Bande seiner christlichen Symbolik an der Uneinigkeit der Väter zu Trient in Betreff des Kanons der hl. Schrift etwas ergötzt hat, spricht er spöttisch die Behauptung aus: „Auch darüber (über den Kanon nämlich) wollten sie eine Constitution zu Stande bringen, und ganz neu war in der That auch das Resultat ihrer Debatten über diesen Punkt. Sie kamen am Ende darin mit einander überein, daß alle Bücher, die in der lateinischen Vulgata sich fänden, selbst das Buch Baruch, als kanonisch und gleichen göttlichen Ansehens wie die übrigen zu betrachten seien" (S. 230.). Wenn wir nun zu solchen und vielen ähnlichen anderwärts ausgesprochenen Aeußerungen noch die S. 225. ff. berührten Versicherungen hinzu nehmen, so müssen wir folgenden Satz als einen, mehr oder weniger bewußt, sehr vielfach angenommenen hinstellen: Die Synode von Trient hat, im Widerspruch mit der alten Lehre und Praxis der Kirche, anerkannt apokryphische Schriften zu kanonischen gemacht, und damit das Unheilige für heilig erklärt und die alte Lehre geändert und zu einer christlichen Dogmatik, wie sie bisher in der Kirche gar nicht möglich war, wenigstens den Grund gelegt. — Gewiß eine schwere Anklage, über deren Wahrheit oder Falschheit wir nun die Geschichte zu vernehmen haben, die uns die Frage:

II. Welches Ansehen haben die deuterok. Bücher von jeher in der Kirche gehabt?

allein befriedigend lösen kann. Werfen wir zunächst noch einen Blick auf die Trient. Synode zurück, so dringt sich uns schon im Allgemeinen sogleich die Ueberzeugung auf, daß die in dem vielerwähnten Decret ausgesprochene Ansicht die zu jener Zeit in der Kirche wenigstens vorherrschende gewesen sein müsse, weil im entgegengesetzten Falle nicht eine so überwiegende Mehrzahl der versammelten Väter für sie hätte sprechen können, weil ferner, da nicht etwa bloß zwei, sondern mehrere abweichende Ansichten sich geltend zu machen suchten, die Vertheidiger von diesen sich nicht so leicht ohne alle Ausnahme für jene Mehrzahl hätten gewinnen lassen, und weil endlich der Beschluß selbst nicht bloß bei denjenigen in der Kirche, welche durch ganz andere als religiöse Interessen gegen die Synode eingenommen waren, sondern auch noch anderwärts hätte Widerspruch finden müssen, was bekanntlich nicht der Fall war. Ganz besonders wichtig jedoch ist ein Umstand, der uns bei näherer Betrachtung der Verhandlungen über diesen Punkt begegnet und der wohl an der allgemeinen Zustimmung zu dem Decret eine Hauptursache gewesen sein mag. Der Cardinal Cervini nämlich, als Wortführer der überwiegenden Mehrzahl, berief sich zum Beweise dafür, daß man keine Neuerung einführe, nicht bloß auf den letzten der apostolischen Canones, auf die afrikanischen Synoden, auf das Concilium von Trullum, sondern auch auf die ökumenische Synode von Florenz, welche dieselben Bücher, die man als kanonische bezeichnen wollte, in das Verzeichniß

der kanonischen Bücher längst aufgenommen habe. Wir glauben dieses Verzeichniß hier in seinem ganzen Umfange mittheilen zu sollen, weil es von den Anklägern der Trienter Synode meistens ignorirt oder nicht gewußt wird, auch in den Zusammenstellungen von ältern und neuern Kanonverzeichnissen selten berücksichtigt zu werden pflegt [1]). Es lautet so: Unum atque eundem Deum veteris et novi Testamenti, hoc est, legis et prophetarum atque evangelii profitetur (sc. sacrosancta Romana Ecclesia) auctorem: quoniam eodem Spiritu sancto inspirante utriusque testamenti sancti loquuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur, qui titulis sequentibus continentur. Quinque Mosis, id est: Genesi, Exodo, Levitico, Numeris, Deuteronomio: Josue, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duobus Paralipomenon, Esdra, Nehemia, Tobia, Judith, Hester, Job, Psalmis David, Parabolis, Ecclesiaste, Canticis canticorum, Sapientia, Ecclesiastico: Isaïa, Jeremia, Baruch, Ezechiele, Daniele, duodecim Prophetis minoribus, id est, Osea, Joele, Amos, Abdia, Jona, Michaea, Nahum, Habacuc, Sophonia, Aggaeo. Zacharia, Malachia: duobus Machabaeorum: quatuor evangeliis, Matthaei etc. [2]). Freilich machte bei der Berufung auf dieses Decret der Bischof von Lodi die Bemerkung, daß dasselbe mit der Florentini-

1) In Wolfs Bibliotheca Hebraea wird es zwar genannt und von Humfrey Hody de textibus origin. Biblior. angeführt, aber nur als ein Decret des Papstes Eugen.

2) Conc. Florent. part. III. Harduin, Acta Concil. etc. Tom. IX. pag. 1023. 1024.

ſchen Synode nichts zu thun habe (non ha che fare con quel concilio), weil dieſe im Jahr 1439 ſchon beendigt, das Dekret aber erſt am vierten Februar im J. 1441 ausgefertigt worden ſei. Zwar berichtet Natalis Alexander dieſes mit dem Beifügen: Id per horrorem admirationemque Patrum auditum. Pacensis et Britinoriensis antistes dictum audacius exsecrati sunt, atque, ut puniretur, postularunt [1]). Allein beim erſten Anblicke möchte man dennoch der Ausſage jenes Biſchofs Glauben zu ſchenken geneigt ſein, wenn man bedenkt, daß es ſonſt nicht Sitte der Kirche oder einer Synode iſt, dasjenige, was ein ökumeniſches Concil bereits entſchieden hat, einer neuen Unterſuchung zu unterwerfen und zum Gegenſtand einer neuen Entſcheidung zu machen. Als man z. B. unter Kaiſer Leo durch eine Synode entſcheiden laſſen wollte, ob Timotheus Ailurus oder die Synode von Chalcedon Recht habe, zeigten ſich die Kirchenvorſteher nicht geneigt, ſich unnützer Weiſe zur Entſcheidung einer längſt entſchiedenen Sache zu verſammeln und die ſchon ausgeſprochene Entſcheidung aufs neue auszuſprechen. Allein gegen etwaiges Erwarten ſehen wir dennoch, daß der Biſchof des Irrthums überführt wurde. Der erſte päbſtliche Legat bemerkte nämlich, die Behauptung des Biſchofs gründe ſich nur darauf, daß die lateiniſche Ueberſetzung der von den Griechen aufgezeichneten Akten des Concils mit dem Jahre 1439 ſchließe. Dieß habe jedoch nur darin ſeinen Grund, daß die Griechen nur bis zum genannten Jahre der Florent. Synode angewohnt haben, und darum die von ihnen verfaßten Akten der Synode auch

1) Histor. eccles. Tom. XVIII. pag. 682. ed. Bingii. 1790.

nicht über dieses Jahr hinausreichen können. Ein wesentlicher Irrthum aber sei es, hieraus die Folgerung zu ziehen, daß das Concil selbst in diesem Jahre aufgehört habe. Es erhelle vielmehr aus den Constitutionen, welche Augustin Patricius, Canonicus von Siena, in seinem Compendium des Concils von Basel anführe, daß die Florentiner Synode nach Entfernung der Griechen noch drei Jahre lang fortgedauert habe. Ueberdieß habe der Cardinal Cervini das Original des fraglichen Decretes der Florent. Synode in dem Archive der Engelsburg unter den Akten jener Synode mit den Unterschriften des Pabstes und der Cardinäle und dem Bleisiegel mit eigenen Augen gesehen [1]). Daß jedoch die übrigen Mitglieder der Synode einer solchen Belehrung und Beweisführung gar nicht bedurften, erhellt daraus, daß sie sich ernstlich darüber beriethen, ob man die Kanonicität der biblischen Bücher erst in Folge einer neuen genauen Untersuchung aussprechen solle, oder ob es, da ja die Sache doch eine Ausgemachte sei, einer solchen nicht mehr bedürfe, und daß jene Väter die für's erste stimmten, ihre Ansicht nur mit Mühe durchzusetzen vermochten. Was nun aber noch die etwa anstößige Berathung über eine längst ausgemachte Sache betrifft, so berechtigen die bereits berührten Verhandlungen zu Trient schon im Voraus zu der Behauptung, daß die Trient. Synode sich nie auf was immer für ein Ansinnen bloß zu dem Zwecke versammelt haben würde, um zu untersuchen und zu entscheiden, ob die Bestimmung der Florent. Synode in Betreff des Kanons Kraft habe und behalten solle, oder nicht. Wie aber

1) Pallav. Istor. conc. di Trent. lib. VI. cap. 11.

die Väter zu Trient, einmal versammelt und über diesen Gegenstand sich auszusprechen genöthigt, dazu kamen, die Sache aufs neue in Untersuchung ziehen, und nicht bloß die alte Entscheidung zu wiederholen, erhellt am deutlichsten aus der Art und Weise dieser Untersuchung selbst. Diejenigen nämlich, welche dieselbe wünschten, gaben der Gegenpartei gerne zu, daß die zu besprechende Sache schon entschieden sei, und erklärten sogar ausdrücklich, daß sie nicht die Absicht haben, eine etwa noch zweifelhafte Sache durch die gewünschte Untersuchung erst ins Reine zu bringen; aber zur Sicherstellung der Wahrheit gegen die Angriffe des Irrthums, bemerkten sie, sei eine solche Untersuchung zweckmäßig und selbst dem Sinne des letzten Lateranischen Concils angemessen, und wenn es sich gleich im vorliegenden Falle nicht um Auffindung und Ausmittlung der Wahrheit handle, so doch um Begründung und Rechtfertigung derselben in den Augen ihrer Gegner. Die Trient. Berathung über die kanonischen Bücher hatte demnach keineswegs den Zweck, zu erfahren, ob die deuterokanonischen Bücher auch wirklich kanonische seien, sondern nur den dießfälligen kirchlichen Ausspruch mit Nachdruck zu wiederholen und gegen die Bestreiter desselben als einen traditionell vollkommen begründeten in Schutz zu nehmen. Dazu aber hatte die Synode, der frühern Entscheidung ungeachtet, um so mehr Veranlassung und Aufforderung, als nicht nur die Reformatoren die deuterok. Bücher aus dem Kanon ausstrichen, sondern selbst kathol. Theologen die Kanonicität des einen oder andern derselben (z. B. Johann Driedo die Kanonicität des B. Baruch) in Zweifel zogen. — Wir brauchen hier die Frage, ob die Florent. Synode auch nach dem

Abzug der Griechen von Florenz noch eine ökumenische gewesen sei, oder dieses zu sein aufgehört habe, um so weniger ausführlich zu besprechen, als die Griechen mit der Bestimmung der Synode in Betreff des Schrift-Kanons nur einverstanden sein konnten, weil dieselbe nur das verlangte, was bei ihnen schon längst herrschende kirchl. Praxis war. Bemerken müssen wir aber doch, daß z. B. die Haupteinwendung, welche Natalis Alexander [1]) gegen ihren ökumenischen Charakter nach dem Abzuge der Griechen vorbringt, uns mehr einem Sophisma als einem Beweisgrunde zu gleichen scheint. Wenn nämlich die Synode deßwegen keine ökumenische mehr sein konnte, weil die „altera pars ecclesiae, nimirum orientalis," fehlte, so war aus demselben Grunde auch manche andere ökumenische Synode, wie die von Konstanz und selbst die von Trient keine ökumenische, weil ebenfalls dieselbe altera pars ecclesiae fehlte. Und es ist auf jenen Beweisgrund um so weniger Gewicht zu legen, als die mühsam erzielte Vereinigung der griechischen Kirche mit der römischen bekanntlich nur allzubald wieder in eine lautere Entzweiung umschlug, oder vielmehr gar nie eine wirkliche Vereinigung war.

Soviel ist nun jedenfalls gewiß: die (ökumenische) Synode von Florenz hat in Betreff des Schriftkanons, und namentlich der deuterok. Bücher, ganz und gar dieselbe Bestimmung gegeben, wie die Synode von Trient. Hoffentlich brauchen wir hier die Bemerkung, daß zu Florenz doch nicht, wie zu Trient, allen aufgenommenen Büchern ein gleicher Rang

1) Hist. eccles. Tom XVIII. pag. 635.

gegeben worden sei, nicht zu fürchten; sollte sie aber dennoch irgendwoher kommen, sie müßten wir sie geradezu als unstatthaft und nichtsbesagend abweisen, weil im Wesentlichen dieselben Momente, welche uns oben den Sinn des Trient. Decretes bestimmten, hier nöthigen, auch das Florent. Decret in demselben Sinne wie jenes zu nehmen.

Ohne Zweifel wird man uns jetzt die Vermuthung erlauben, daß die Florent. Synode zur Aufsetzung des angeführten Verzeichnisses gewiß nicht gekommen wäre, wenn nur etwa ein Paar Theologen oder Kanonisten die darin ausgesprochene Ansicht gehabt hätten, und dieselbe nicht die damals herrschende und allgemeine gewesen wäre. Und die weitere Vermuthung, daß diese Ansicht gewiß nicht gerade damals aus irgend einem fremdartigen in die Kirche geworfenen Ferment sich plötzlich entwickelt und als eine ganz neue auf einmal alles unwiderstehlich für sich gefangen genommen habe, wird wohl Niemand als eine ganz unbegründete bezeichnen wollen. Aber mehr als bloße Vermuthung wird uns gegeben, wenn wir nach der Geltung der deuterok. Bücher in der scholastischen Periode fragen. Die bestimmtesten und zuverlässigsten Aufschlüsse giebt uns hier ein Mann, der im Laufe des 12. Jahrhunderts, gegen dessen Ende hin er starb, sowohl durch seine Talente, als durch seine ausgebreiteten Kenntnisse, allgemeine Bewunderung erregte, und nicht blos, wiewohl vorzugsweise, in der Theologie, sondern auch in der Mathematik und Physik, in der Medicin, in der geistlichen und weltlichen Jurisprudenz sich auf eine damals ungewöhnliche Weise auszeichnete — Peter von Blois (Petrus Blesensis). Wir müssen das Verzeichniß, das er vom alttestamentlichen Kanon der Kirche giebt aus denselben Grün-

den hier anführen, welche uns vorhin zur Anführung des Florent. Schriftverzeichnisses bewogen haben. In dem Traktat de divisione et scriptoribus sacrorum librorum, sagt Peter von Blois: — Hebraei autem vetus Testamentum a Deo auctore juxta literarum suarum numerum in XXII libros accipiunt; dividentes eos in tres ordines: Legis scilicet, Prophetarum et Agiographorum. Primus ordo (f. primum ordinem) Legis in quinque libris accipiunt, quorum primus est Beresith, qui est Genesis. Secundus Velle semoth (וְאֵלֶּה שְׁמוֹת), quod est Exodus. Tertius Vaiecra (וַיִּקְרָא), quod est Leviticus. Quartus Vagedaber (וַיְדַבֵּר), quod est Numerus. Quintus Elleaddebarim (אֵלֶּה הַדְּבָרִים), quod est Deuteronomium. Hi sunt quinque libri Mosi, quos Hebraei Thorah, Latini legem appellant. Proprie lex autem appellatur, quae per Moysen data est. Secundus ordo est Prophetarum, in quo continentur libri octo. Quorum primus Josue ben Nun, quod latine Jesu Nave dicitur. Secundus Sophethim, quod est Judicum. Tertius Samuel, quod est Regum primus (et secundus?). Quartus Malachim, quod est Regum tertius et quartus. Quintus Isaias. Sextus Jeremias. Septimus Ezechiel. Octavus There-asar, qui dicitur XII. Tertius Hagiographorum, id est, sancta scribentium, in quo sunt libri novem. Quorum primus Job: Secundus Psalterium: Tertius Masslot (gew. מִשְׁלֵי), quod est Proverbia Salomonis: Quartus Coheleth, quod est Ecclesiastes: Quintus Sir-assirim, quod est Canticum canticorum. Sextus Daniel: Septimus Dibrehajamin (דִּבְרֵי הַיָּמִים),

quod est verba dierum; hoc est Paralipomenon. Octavus Esdras. Nonus Esther. Qui simul omnes quinque et octo et novem fiunt viginti et duo, sicut superius comprehensi sunt. Quidam autem Rath et Cinoth, quod Latine dicitur Lamentationes Jeremiae, hagiographis adjiciunt. Viginti quatuor volumina Testamenti veteris faciunt, juxta viginti quatuor seniores, qui ante conspectum Dei assistunt. Quartus est apud nos ordo veteris Testamenti eorum librorum, qui in canone Hebraeorum non sunt. Quorum primus Sapientiae liber est: Secundus Ecclesiasticus: Tertius Tobias: Quartus Judith: Quintus et sextus Machabaeorum: quos licet Judaei inter apocrypha separent, Ecclesia tamen Christi inter Divinos libros et honorat et praedicat. In novo autem Testamento etc. Dieſer gelehrte Scholaſtiker würde nun wohl nicht als ein ausgezeichneter, ſondern als ein ſchlechter Theolog gegolten haben, wenn er den damals anerkannten heiligen und kanoniſchen Büchern des A. T. noch eine Reihe anderer hätte beizählen wollen, denen Niemand Heiligkeit und Canonicität zuerkannt hätte. Wir müſſen daher das, was er ſagt, als Stimme und Ausſage ſeiner Zeit betrachten. Und wir ſind zu dieſer Betrachtungsweiſe ſchlechthin genöthigt, wenn wir noch die Schriften anderer angeſehener Theologen der ſcholaſtiſchen Periode zu Rathe ziehen, und uns nach dem Anſehen erkundigen, in welchem die deuterokanoniſchen Bücher bei ihnen geſtanden ſeien. Leſen wir z. B. in den Schriften des hl. Bernhard, ſo finden wir zwar kein Verzeichniß, in dem die deuterok. Bücher des A. T. aufgezählt und als heilig und kanoniſch

bezeichnet wären, weil uns dieser Kirchenvater überhaupt kein Verzeichniß der biblischen Bücher hinterlassen hat, aber wir finden in seinen Schriften eine Menge von Stellen, wo er die deuterok. Bücher zu dogmatischen Beweisen und moralischen Ermahnungen gerade so gebraucht, wie die protokanonischen. Zum Beweise hievon nur einzelne Beispiele. Aus dem Buche Tobias wird die Stelle 12, 12. mit den Worten: probat hoc angelus, ita loquens ad Tobiam angeführt, und sowohl damit, als durch die gleich hinzugesetzte Bemerkung: puto id vobis satis et ex aliis scripturae testimoniis persuasum esse, die Stelle aufs unläugbarste als eine Schriftstelle und das Buch Tobias als ein Bestandtheil der hl. Schrift bezeichnet (Serm. VII. in cant. n. 4.). Das Buch Judith behandelt Bernhard als einen Theil der hl. Schrift, wenn er (Serm. I. in cant. n. 7.) schreibt: Cecinit, ait scriptura, Israel carmen hoc Domino, cecinit etiam Debora, cecinit et Judith, cecinit et mater Samuelis, et nemo eorum legitur appellasse canticum suum canticum canticorum; und ebenso, wenn er (Serm. XIII. n. 5. ibid.) den aus der Schrift angeführten Personen, die ruhmvoll über Israels Feinde gesiegt haben, auch die Judith beigesellt mit den Worten: Josue, Jephte, Gedeon, Samson, Judith quoque, quamquam femina, gloriose in diebus triumpharunt de hostibus etc. Aus Baruch führt Bernhard unter anderm auch die Stelle 3, 24. an mit den Worten: de qua (domo Domini) scriptum est (de consid. lib. IV, cap. 7.). Aus dem ersten Buch der Makkab. führt er unter andern auch 4, 45. an, mit: inquit, wobei natürlich der κατ' ἐξοχήν Sprechende zu den-

ten iſt (Serm. in cant. XIII. n. 5.), und aus II. Makkab. die Stelle 15, 14. mit: ut de te quoque dicatur: wo das dicatur die angeführte Stelle offenbar als eine Schriftſtelle bezeichnen will. Das Buch der Weish. und die Sprüche Sirachs werden von Bernhard gar häufig als heilige und kanoniſche Schriften angeführt; z. B. Sap. 1, 1. mit: inquit (de consid. III. 2.); Sap. 1, 11. mit: non ignoro ubi legerim (Epist. CCXV.); Sap. 2, 24. mit: aperte scriptura testatur (de divers. serm. XXXIX. n. 1.); Sap. 10, 17. mit: dicente scriptura (de consid. IV. 2.). Sir. 18, 6. wird angeführt mit: in sacris literis legisse me memini (Epist. CCLIV.); Sir. 30, 24. mit: Scriptura admonet (Epist. LII.); Sir. 31, 9. mit: Scriptura sic loquitur (Epist. XXIII.). Was wir hier nur beiſpielsweiſe vom hl. Bernhard, und nur mit wenigen Stellen von den vielen, die uns Gebote ſtunden, gezeigt haben, ließe ſich ohne Zweifel von jedem andern Scholaſtiker, der zu ſeiner Zeit in einigem Rufe ſtund, und mehrere Schriften hinterlaſſen hat, nachweiſen. Daß wenigſtens Lanfrank und Anſelm von Canterbury, die beiden Viktorianer Hugo und Richard und Hildebert von Tours, die deuterok. Schriften des A. T. ebenſo, wie Bernhard, gebrauchen, davon haben wir uns mit eigenen Augen überzeugt, glauben jedoch, daß es eher tadelhaft als löblich ſein würde, wenn wir das jedem Kenner der ſcholaſtiſchen Theologie Bekannte und Ausgemachte erſt noch beſonders nachweiſen wollten, gleich als ob es aus irgend einem Grunde gerechtem Zweifel unterſtellt werden könnte. Es ließe ſich auch in der That bloß der Schein, nicht die Wirklichkeit eines ſolchen Zweifelsgrundes gewinnen,

wenn Jemand auf die viktorianischen Verzeichnisse der biblischen Bücher sich berufen und das Gegentheil von dem Gesagten daraus folgern wollte. Hugo vom hl. Viktor giebt uns nämlich in seinen Schriften dreimal ein Verzeichniß der biblischen Bücher, einmal in prior. Exc. lib. II. cap. 9., dann: de scripturis et scriptoribus sacris, cap. 6., endlich: de sacramentis, lib. I. cap. 6.; und Richard vom hl. Viktor hat ein solches Verzeichniß aufgesetzt in Except. part. I. lib. II. cap. 9. Das an erstgenannter Stelle befindliche, von dem die andern nicht wesentlich abweichen, lautet also: Primus ordo veteris Testamenti, id est lex, quam Hebraei Thorath nominant, pentateuchum, id est, quinque libros Moysi, continet hoc ordine. Primus est Bresith, id est, Genesis: secundus Hessesmot, id est, Exodus: tertius Vagethra, qui est Leviticus: quartus Vagedaber, qui est Numeri: quintus Adebarim [1]), qui est Deuteronomion. Secundus ordo est Prophetarum: hic continet octo volumina. Primum Josue Hennum (בִּן־נוּן), id est, filium Num, qui et Josue et Jesus Nave, et Jesus nuncupatur: secundum Soptim, qui est liber Judicum: tertium Samuel, qui est primus et secundus Regum: quartum Malachim, qui est tertius et quartus Regum: quintum Esaiam: sextum Hieremiam: septimum Ezechielem: octavum Thareastra (תְּרֵי עָשָׂר), qui est liber duodecim Prophetarum. Tertius ordo est

1) Die hebr. Anfangsworte sind hier nur mehr verfälscht, als im vorigen Verzeichnisse.

Agiographorum, hic continet novem libros. Primus est Job: secundus Psalterium: tertius Maslot, qui Graece Parabolae, Latine Proverbia sonat: quartus Celeth (קֹהֶלֶת), qui est Ecclesiastes: quintus Sira sirim (שִׁיר הַשִּׁירִים), id est, canticum canticorum: sextus Daniel: septimus Dabreniamin, qui est Paralipomenon: octavus Esdras: nonus Esther. Omnes vero numero viginti quatuor. Sunt praterea et alii libri, ut Sapientia Salomonis, liber Jesu filii Sirach, et liber Judith, et Tobias: liber Machabaeorum, qui leguntur quidem sed non scribuntur in canone. — Allerdings wird man zwar beim Leſen dieſes Verzeichniſſes zu der Anſicht geneigt, daß Hugo die deuterokanoniſchen Bücher für weit geringer, als die protokanoniſchen, gehalten, und für bloße öffentliche Vorleſebücher, keineswegs aber für kanoniſche, angeſehen habe. Nichts wäre jedoch unrichtiger, als dieſe Anſicht. Denn Hugo führt aus den deuterokanoniſchen Büchern häufig Stellen an als Schriftterte, und benützt ſie ganz auf dieſelbe Weiſe und zu demſelben Zwecke, wie die Stellen der protokanoniſchen Bücher. Noch mehr, in der Schrift Annotationes elucidatoriae, wo er altteſtamentliche Stellen und Abſchnitte meiſtens allegoriſch und tropologiſch erläutert, macht er auch deuterokanoniſche Bücher gerade ſo, wie protokanoniſche, zum Gegenſtande ſolcher Erläuterungen, macht zwiſchen den beiden Klaſſen nicht den geringſten Unterſchied bemerklich, wozu doch gerade hier die beſte Gelegenheit, ja dringende Aufforderung, geweſen wäre, reiht z. B. das Buch Tobia dem Buch Eſther als von der-

selben Art und Auktorität seiend geradezu an, und sagt sogar von letzterem, daß es maxima ecclesiae sacramenta enthalte. Noch mehr endlich, nachdem er die Verfasser der biblischen Bücher (wohlgemerkt auch der deuterokanonischen) aufgezählt hat, sagt er: Hi sunt scriptores sacrorum librorum, qui per Spiritum sanctum loquentes ad eruditionem nostram praecepta et vivendi regulam conscripserunt. — Wie kommt nun aber Hugo dennoch zu der in jenem Verzeichnisse enthaltenen Aeusserung rücksichtlich der deuterokanonischen Bücher? Die Antwort hierauf ist sehr leicht: durch den hl. Hieronymus, den er in diesem Punkte offenbar zu seinem Gewährsmanne genommen hat, mit dessen Worten er sogar manchmal, ohne ihn wirklich zu nennen, seine eigene Ansicht vorträgt, wie wenn er z. B. (de script. etc. cap. 7.) die Bemerkung macht: Liber Sapientiae apud Hebraeos nusquam est; unde et ipse titulus graecam eloquentiam redolet, wobei er nur äußerst ungeschickt das quin des Hieron. (vgl. praef. in librr. Salom.) in unde und das stylus in titulus umänderte, welches letztere gar keinen erträglichen Sinn mehr hat, oder auch in dem Exemplar, das er benützte, fehlerhafter Weise so las. Bekannt ist ja, daß einzelne Scholastiker theils überhaupt, theils in Betreff gewisser Lehrstücke, einzelne Kirchenväter vorzugsweise zu Führern wählten, wie z. B. Bernhard den Ambrosius und Augustinus. Hugo hat aber hier offenbar dem Hieronymus nachgesprochen, ohne daß er im Grunde dasselbe, was Hieron., sagen wollte. Bei dem in canone, wofür er anderwärts auch in corpore textus sagt, kann er, wiewohl nur etwas unklar und unbestimmt, wie denn über-

haupt hiſtoriſch-kritiſche Forſchungen und Streben nach dießfälliger Klarheit und Sicherheit nicht Sache der Scholaſtiker war, nur den jüdiſchen Kanon und den hebräiſchen Text des A. T. meinen, und mit legatur quidem kann er nichts anders als den kirchlichen Gebrauch dieſer Schriften, wie heiliger Schriften, bezeichnen wollen. Oder ſollte er etwa ſagen wollen: dieſe Bücher dienen in der Kirche zu öffentlichen Vorleſungen als Lehr- und Erbauungsbücher, nur aber nicht als heilige und nicht zum Beweiſe der Glaubenslehren? Dann würde er in erſter Hinſicht ſeinen Zeitgenoſſen etwas ſagen, wovon ſie das Gegentheil aus der täglichen Erfahrung wüßten, da die deuterokanoniſchen Bücher in der ſcholaſtiſchen Periode dem größten Theile nach nicht öffentlich vorgeleſen wurden, in zweiter Beziehung aber der Sitte ſeiner Zeit und ſeiner eigenen theologiſchen Beweismethode geradezu widerſprechen.

Die Antwort der ſcholaſtiſchen Periode demnach auf die Frage nach dem kirchlichen Anſehen der deuterok. Bücher iſt ganz und gar dieſelbe, wie die Antwort des beſprochenen Trienter Dekretes oder der Florent. Synode auf dieſelbe Frage. Und wer in der hiſtoriſch begründeten Behauptung, daß die ſcholaſtiſche Theologie bei all ihren ſpitzfindigen und grübelnden Unterſuchungen eine durchweg traditionelle Grundlage ſich nahm, und nur auf traditionellem Boden ſich zu bewegen und zu befeſtigen ſuchte, einige Wahrheit erblicken kann, wird uns hier wiederum die etwas vorgreifende Vermuthung nicht verargen, daß dieſe ſcholaſtiſche Betrachtungsweiſe der deuterok. Bücher ſicherlich nicht im ſcholaſtiſchen Zeitalter ſelbſt aus einem der Kirche fremdartigen Elemente

als etwas ganz Neues sich entwickelt habe. Zwar fühlt man sich billig etwas unheimlich, wenn man auch den Gegenstand dieser Vermuthung durch historische Bestätigung zur unläugbaren Wahrheit erheben, und zu diesem Zwecke in die bekanntlich greifbar dicke ägyptische Finsterniß des Mittelalters hinabsteigen soll, wo z. B. die Unwissenheit sich nicht entblödete, einmal in nomine patria et filia etc. zu taufen und die Taufe (durch den Mund des hl. Bonifaz) für gültig zu erklären, während im Mittagslichte einer späteren Zeit viel feurigere Wiedertaufen nicht einmal das Ansehen der Gültigkeit sich zu verschaffen wissen.

Doch es ist bekannt, daß an Karls des Gr. Hofe, und durch seine Ermunterung auch anderwärts, wissenschaftliche und gelehrte Bestrebungen, namentlich im Gebiete der Theologie, vielfache Nahrung und Pflege fanden, und daß Karl sogar den gelehrten Abt Alkuin mit der Verbesserung des damals ziemlich verdorbenen Textes der lateinischen Bibelübersetzung beauftragte. Zwar hat uns dieser Gelehrte kein Verzeichniß der biblischen Bücher hinterlassen, woraus wir sehen könnten, welche Schriften er mit seinen Zeitgenossen für heilig und kanonisch gehalten habe und welche nicht. Dagegen hat ein berühmter Schüler Alkuins, der nach dem Ausdrucke des Joh. Trithem. in allen göttlichen und menschlichen Wissenschaften ausgezeichnete Mainzer Erzbischof Rabanus Maurus († 856) ein derartiges, in mancher Hinsicht wichtiges Verzeichniß abgefaßt, welches wir hier aus seinen sonst wenig gelesenen Schriften mitzutheilen nicht unterlassen können. Rabanus sagt in seiner Schrift de institutione clericorum lib. II. cap. 53.: Hi sunt ergo libri veteris testamenti,

quos sub amore doctrinae et pietatis legendos recipiendosque ecclesiarum principes tradiderunt. Primi namque legis, id est, Moysi, libri quinque sunt: Genesis, Exodi, Levitici, Numeri, Deuteronomii. Hos sequuntur historici libri quindecim: Jesu Nave scilicet, et Judicum libri singuli, sive Ruth. Regum etiam libri quatuor. Paralipomenon duo. Tobiae quoque et Hester et Judith singuli. Esdrae duo, et duo Machabaeorum. Super hos Prophetici libri sedecim sunt: Esaias, Hieremias, Ezechiel et Daniel libri singuli. Duodecim quoque Prophetarum libri singuli. Et haec quidem propbetica sunt. Post haec versuum octo libri habentur, qui diverso apud Hebraeos metro scribuntur: id est, Job liber et liber Psalmorum et Proverbiorum et Ecclesiastes et Cantica canticorum, Sapientia et Ecclesiasticus Lamentationesque Hieremiae. Sic complentur libri veteris testamenti quadraginta quinque. Bemerkenswerth ſind bei dieſem Verzeichniſſe ſchon die einleitenden Worte: quos sub amore — — ecclesiarum principes tradiderunt. Es erhellt daraus, daß Rabanus von den kanoniſchen Büchern nicht etwa bloß ſeine oder eines Andern Privatanſicht mittheilen, ſondern dem Clerus, zu deſſen Unterweiſung er dieſes geſchrieben hat, ſagen will, welche Bücher die Kirche als heilige und göttliche oder kanoniſche anſehe, und welche ſomit auch ſie, als Diener der Kirche, für ſolche zu halten haben. Und daß jenes tradiderunt nicht etwa als bloßes Vorgeben oder eitle Oſtentation anzuſehen ſei, ergiebt ſich ſowohl überhaupt aus dem

schriftstellerischen Verfahren des Rabanus, als insbesondere aus der Wichtigkeit und dem Zwecke der hier mitzutheilenden Belehrung. In ersterer Hinsicht drückt zwar G. W. Meyer [1]) des Rabanus Verdienste um die Schrifterklärung zu tief herunter, wenn er bemerkt, daß derselbe uns weiter nichts, als „eine sorgfältig veranstaltete Sammlung der verschiedensten und widersprechendsten Deutungen älterer Schrifterklärer überliefere." Denn wer in seinen Schriften sich umsehen will, wird sicherlich auch in seiner Exegese Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit gar häufig nicht vermissen. So viel aber ist an jener Aussage immerhin richtig, daß ein Hauptverdienst des Rabanus in sorgfältiger Sammlung und Aufbewahrung des früher Geleisteten und Brauchbarmachung desselben für seine Zeit bestund; und schon dieser Umstand läßt uns nicht im Zweifel, wie wir jenes tradiderunt anzusehen haben. In zweiter Hinsicht aber würde Rabanus offenbar dem Clerus schlecht gedient haben, wenn er nur für seine Person und nach eigenem Gutdünken gewisse Bücher für heilig und göttlich gehalten hätte, die sonst nie und nirgends in dieser Geltung gestanden wären, und sofort der Geistlichkeit zugemuthet, ja die Pflicht auferlegt hätte, dieselben auch ihrerseits für heilig und göttlich zu halten. Er würde aber auch seine Absicht in diesem Falle gar nicht erreicht haben, weil es auch zu seiner Zeit nicht an Männern fehlte, die über die Fundamente des kirchl. Glaubens besser unterrichtet waren, als daß sie jedes ihnen etwa als heilig

1) Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Bd. I. S. 67.

dargebotene Buch sogleich und ohne Weiteres als solches hätten hinnehmen können. Bemerkenswerth ist aber besonders noch die Form jenes Verzeichnisses im Vergleich mit den angeführten scholastischen Schriftverzeichnissen. Es sind nämlich bei Rabanus die deuterokanonischen Bücher nicht wie dort in eine eigene Klasse zusammengestellt, sondern den protokanonischen Büchern auf gleiche Weise, wie in den Verzeichnissen von Florenz und Trient, an passenden Stellen eingereiht und ebendamit gar kein Unterschied zwischen den aufgezählten Büchern gemacht. Offenbar hat dieß darin seinen Grund, daß Rabanus sich nicht um den jüdischen Kanon kümmerte, sondern bloß nach der kirchlichen Ansicht und Praxis sich richtete, während z. B. die Viktorianer, von Hieronymus verführt, auf jenen Rücksicht nahmen, aber indem sie nach gründlicherer Wissenschaftlichkeit strebten, in diesem Punkte gerade unwissenschaftlicher wurden, und in ihren Aussagen streng genommen etwas anderes gaben, als was in ihrer Ueberzeugung lag und in ihrer Praxis sich aussprach. Zur Bestätigung des Gesagten, daß nämlich Rabanus zwischen den kanonischen Büchern keinen Unterschied des Ranges und der höhern Auktorität kannte, dient noch der Umstand, daß er die deuterokanonischen Bücher gerade so, wie die protokanonischen, als heilige und göttliche Schriften gebraucht. Was nun aber den berühmten Lehrer des Rabanus, den schon genannten Alkuin betrifft, so bestätigen dessen Schriften zur Genüge, was die hohe Achtung des Rabanus für ihn schon im Voraus erwarten läßt, und worauf auch jenes tradiderunt hindeutet, daß nämlich Rabanus in Betreff der kanonischen Bücher nicht einer an-

dern Ansicht als Alkuin zugethan gewesen sei. Denn Alkuin behandelt die deuterokanonischen Schriften nicht anders als die protokanonischen, und führt aus beiden ohne Unterschied Stellen an zum Behufe seiner theologischen Beweisführungen. Statt einer Nachweisung dieser Aussage durch einzelne Beispiele mag hier die Bemerkung genügen, daß Alkuin z. B. nur in seiner gar nicht umfangreichen Schrift de virtutibus et vitiis das Buch Sirach mehr als fünfzehnmal anführt und zwar häufig mit den Worten: scriptura, scriptura sancta dicit, admonet; in literis divinitus inspiratis legitur. Ohnehin ist auch bekannt, daß die durch Alkuin verbesserte Vulgata, welche alsbald im ganzen fränkischen Reiche eingeführt, später allgemein üblich, und noch wiederholt zum Gegenstand kritischer und anderartiger Verbesserungen gemacht wurde, nicht bloß die protokanonischen, sondern auch die deuterokanonischen Bücher enthielt.

Demnach vernehmen wir auch aus dem Mittelalter auf die Frage nach dem kirchlichen Ansehen der deuterok. BB. keine andere Antwort, als aus der scholastischen Periode und von den Kirchenversammlungen zu Florenz und Trient, daß nämlich dieselben mit den protokan. Büchern auf gleiche Linie gestellt, und als gleiches göttliches Ansehen habend betrachtet und behandelt wurden. Wir verlassen sofort das Mittelalter, um in der helleren Zeit der früheren Jahrhunderte, wo möglich, den Grund dieser Erscheinung zu entdecken. Denn daß das Mittelalter selbst die Anzahl der aus der frühern Zeit herübergekommenen heiligen Bücher noch mit neuen Schriften vermehrt habe, will uns um so weniger einleuchten, als diese Zeit schon Mühe genug hatte, um

nur das frühere ſchriftlich fixirte Verſtändniß der überlieferten heiligen Bücher in der Hauptſache feſtzuhalten.

Gehen wir nun aber zurück bis an's Ende des ſiebenten Jahrhunderts, ſo nimmt die Synode von Trullum unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch, welche mehr als 200 Biſchöfe und 4 Patriarchen als ihre Mitglieder zählte, die ſich's zur Hauptaufgabe machten, das kirchlich diſciplinare Leben, für welches auf den zwei vorhergegangenen allgemeinen Synoden wenig geſchehen war, zu ordnen, und ſo die Beſchlüſſe dieſer Synoden gewiſſermaßen zu ergänzen, weßhalb die Verſammlung auch den Namen Concilium quiniſextum erhielt. Dieſe Synode giebt zwar kein Verzeichniß der bibliſchen Bücher, und erklärt ſomit nicht direkte, welche derſelben ſie für heilig und göttlich halte; aber ſie nennt (Can. 2.) eine Menge früherer kirchlicher Verordnungen und Satzungen, welche ſie annehme und als maaßgebende und verpflichtende Regel betrachte. Und unter dieſen ſind auch ſolche, welche Verzeichniſſe der kanoniſchen Bücher enthalten, neben andern namentlich die 85 apoſtoliſchen Canones, von denen der letzte gerade ein ſolches Verzeichniß darbietet, ebenſo die Canones der laodiceniſchen Synode, von denen der 60ſte Canon ebenfalls ein ſolches Verzeichniß enthält, endlich auch die Canones der karthaginenſiſchen Synoden (ἔτι μὴν καὶ τῶν ἐν Καρταγένῃ), von denen die dritte i. J. 397. (can. 47.) ebenfalls ein Verzeichniß der bibliſchen Bücher zwar nicht aufſetzte, aber doch aufnahm aus den Akten einer i. J. 393 zu Hippo gehaltenen Synode; welches Verzeichniß nachher auch die ſechste karthaginenſiſche Synode i. J. 419. wiederholte. Zwar hat man den angeführten trullaniſchen Ka-

non gerade deßwegen als ein übereiltes und gehaltloses Werk des Widerspruchs bezeichnet, weil er die verschiedenartigsten und widersprechendsten Bestimmungen als etwas ganz Harmonisches zusammenstellen und zur verpflichtenden Regel machen wolle. Allein hier läßt sich einerseits schon das in Anwendung bringen, was Cassiodorus in Bezug auf die von seinem Schriftverzeichnisse abweichenden Aussagen früherer Kirchenväter und Synoden bemerkt: non contraria sed diversa dixerunt (de instit. divin. liter. c. 14.). Andererseits aber und jedenfalls ist gewiß, daß die trullanische Synode den angeführten Verzeichnissen insofern maaßgebende und gesetzliche Kraft beilegen konnte, als sie in dem je spätern eine Berichtigung oder Vervollständigung des frühern erblickte, und so, indem sie mit Berufung auf vorhandene Verzeichnisse die kanonischen Bücher angab, zugleich die Geschichte des Kanons innerhalb der Kirche summarisch andeutete. Ohnedin gehört eine große Derbheit dazu, einer so ansehnlichen Versammlung von keineswegs ungebildeten und stumpfsinnigen Griechen die unentschuldbare Leichtfertigkeit zuzutrauen, daß sie in Sachen der ihnen so wichtigen kirchlichen Disciplin alles Ernstes den Widerspruch zum Gesetze gemacht haben. Wie aber dem auch sei, so viel ist wiederum gewiß, daß die griechische Kirche von dieser Zeit an die deuterok. BB. als heilige und göttliche angesehen habe, wie z. B. das Verzeichniß des griechischen Patriarchen Nicephorus aus dem Anfange des 9ten Jahrhunderts darthut, in welchem unter der Aufschrift: „die göttlichen Schriften, welche von der Kirche angenommen und für kanonisch erklärt werden, sind folgende," alle deuterokanonischen Bücher

aufgeführt werden. Daß späterhin die griechische Kirche diese Bücher den protokanonischen gleich achtete und benützte, läßt sich ohnehin nicht läugnen. Aber selbst in Betreff der frühern Zeit behauptet sogar Semler, es verhalte sich mit diesen Büchern „in der griechischen Kirche schon seit dem vierten Jahrhundert fast ebenso, wie in der lateinischen." Von dieser aber sagt er, daß sie „seit dem vierten Jahrhundert 5 Bücher des Salomo, das Buch Tobiä, der Judith, der Makkabäer zu dem Kanon noch eingerechnet habe," und daß „alle dogmatische ehmalige Mühe vergeblich sei, wenn sie wider die klare Historie der lateinischen Kirche jener Zeit, wider deutliche Nachrichten, angewendet werde" [1]). Dieses wichtige Zugeständniß führt uns auf einmal an einigen hier nicht ganz unwichtigen Erscheinungen vorüber und versetzt uns in jene Zeit, welche allgemein als der Wendepunkt in der Geschichte des christlichen Kanons bezeichnet wird, in die letzten Jahre des vierten und die ersten des fünften Jahrhunderts.

Und hier erhält die Semler'sche Behauptung gewiß schon dadurch ein sehr großes Gewicht, daß die um jene Zeit und bald nachher verfaßten alten Bibelübersetzungen, welche aus der Bibel der griechischen Kirche geflossen sind, namentlich die ägyptische oder koptische, die äthiopische, die armenische und die georgische Uebersetzung, insgesammt auch die deuterok. Bücher enthalten, was zum Beweise dient, daß die damalige griechische Kirche dieselben als kanonisch angesehen und

1) Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon ꝛc.; Halle, 1774. Bd. 1. S. 7.

behandelt habe. Auch ließe sich wirklich in dem ganzen Zeitraume zwischen dem Ende des vierten Jahrhunderts und der trullanischen Synode keine historische Erscheinung entdecken, welche auch nur irgendwie als ein vernünftiger Grund betrachtet werden könnte, eine Anzahl bisher apokryphischer Bücher in den Rang der kanonischen zu erheben, in welchem Range die deuterok. BB. auf der trullan. Synode ja doch erscheinen. Wo möglich noch evidenter als von der griechischen Kirche läßt sich aber von der lateinischen zeigen, daß sie schon im vierten Jahrhundert die deuterok. BB. sämmtlich als heilige und kanonische Schriften angesehen habe. Die beweisenden Thatsachen sind folgende: Im Jahre 393 verfaßte eine Synode zu Hippo ein Verzeichniß der kanonischen Bücher in welchem alle jene deuterok. Schriften sich finden, welche auch in dem Trient. Dekrete, und den übrigen schon angeführten Verzeichnissen enthalten sind; dasselbe wurde von der i. J. 397. zu Karthago versammelten (der dritten karthag.) Synode, sowie von der afrikanischen Nationalsynode zu Karthago (der sechsten karthag.) i. J. 419. wieder aufgenommen und bestätigt; auf jener bekam es den Schluß: De confirmando isto canone ecclesiae transmarinae consulantur; auf dieser wurde es geschlossen mit: Hoc etiam fratri et consacerdoti nostro Bonifacio vel aliis earum partium episcopis pro confirmando isto canone innotescat, quia a patribus ista accepimus in ecclesia legenda. Aber schon vor der letztgenannten Synode machte Innocenz I. dem Bischofe Exuperius von Toulouse (i. J. 405.) die Bücher namhaft, welche in den Kanon der hl. Schrift gehören und nannte unter denselben auch alle

deuterok. BB., welche in dem Verzeichnisse der genannten afrikanischen Synoden sich finden. Und auf einer Synode zu Rom unter Pabst Gelasius i. J. 494. wurde eben dieses Verzeichniß angenommen und bestätigt. Dasselbe lautet aber so: Ut praeter Scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum Scripturarum. Sunt autem canonicae Scripturae: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Jesus Nave, Judicum, Ruth, Regnorum libri quatuor, Paralipomenon libri duo, Job, Psalterium, Salomonis libri quinque, duodecim libri Prophetarum, Esaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel, Tobias, Judith, Hester, Esdrae libri duo, Maccabaeorum libri duo. Novi autem Testamenti etc. Man hat zwar schon oft bemerkt, daß Augustin, der in seiner Schrift de doctrina christiana lib. II. c. 8. ganz dieselben Bücher als kanonisch bezeichnet, die genannten afrikanischen Synoden beherrscht habe, und deßhalb ihre Aussprüche im Grunde nur Augustins Aussprüche seien und für die kirchliche Ansicht jener Zeit das nicht beweisen können, was man damit beweisen wolle. Allein jenes auch vorausgesetzt (aber nicht durchweg angenommen), so erscheinen hier die Aussprüche Augustins unläugbar als solche, die um ihres Inhaltes willen die allgemeine Zustimmung seiner Zeitgenossen hatten, weil sie nur aussprachen, was auch die Ansicht dieser war. Denn daß man Augustins Ansichten, wenn sie von den herrschenden kirchlichen Ansichten abwichen, nicht etwa, aus besonderer Vorliebe zu ihm, dennoch annahm, erhellt schon genugsam daraus, daß z. B. seine Ansichten über die Prädestination wohl manche Widerrede und Bedenklichkeit erregten,

aber keine allgemeine Anerkennung fanden. Und wer wollte auch glauben, daß diejenigen eine ganze Anzahl ihnen bisher unbekannter oder für profan gehaltener Schriften als heilige sich hätten aufdringen lassen, die zu Augustins Zeit und in seiner Nähe ihren Bischöfen schon deßhalb den Gehorsam aufkündeten, weil in der neuen Uebersetzung des Hieronymus, der doch sonst in einem so großen Ansehen stund, für den קִיקָיוֹן im B. Jona 4, 6—10. ein anderer als der bisher gewöhnliche Name öffentlich vorgelesen wurde? Die Aussprüche der afrikanischen Synoden in Betreff des Schriftkanons sind demnach als solche zu betrachten, welche die damalige Ansicht der abendländischen Kirche aussprechen, und wir sehen somit in dieser die deuterok. Bücher am Ende des vierten Jahrhunderts in demselben Ansehen, wie zur Zeit des Rabanus Maurus und Alkuin. Freilich haben wir die Zwischenperiode übersprungen. Aber wer wollte auch annehmen, daß die Kirche innerhalb derselben die besprochene Ansicht verlassen und wieder angenommen, und so ihre Ansicht in Betreff des Kanons zweimal geändert habe, und welcher historische Grund für diese Annahme ließe sich auch aufbringen? Daß die Berufung auf Gregor I. nichts für dieselbe beweise, wird sich später zeigen. Mit welchem Rechte sich aber Hävernick auf Cassiodor berufen könne, um den Gegenstand unserer Behauptung wenigstens zweifelhaft zu machen, ist uns vollends unklar, da Cassiodor in seinem Verzeichnisse (de instit. div. lit. c. 14,) ganz dieselben Bücher aufzählt, wie die afrikanischen Synoden, und doch wahrhaftig nirgends sagt, daß es gleichgültig sei, ob man einige der aufgeführten Schriften weglasse, oder nicht. So müssen

wir denn die vorhin berührte Semler'ſche Behauptung auch in Betreff der lateiniſchen Kirche, daß nämlich dieſe ſeit dem 4ten Jahrhundert die deuterok. BB. zum Kanon gerechnet habe, als eine hiſtoriſch vollkommen begründete bezeichnen.

Aber eine andere nicht unbedeutende Gegenbemerkung wird hier noch gemacht. Was die Ankläger der Trient. Synode in Betreff des Schriftverzeichniſſes derſelben behaupten, das läugnen ſie in Betreff des afrikaniſchen Schriftverzeichniſſes, daß nämlich den aufgezählten Büchern gleiches göttliches Anſehen eingeräumt werde. Den Beweis zu führen wird ihnen nicht ſchwer. Sie entnehmen denſelben ohne Mühe aus den Schriften Auguſtins und ſeinem ſchon angedeuteten Verhältniſſe zu den afrikaniſchen Synoden. Aus einigen Aeuſſerungen Auguſtins beweiſen ſie, daß er ſeinerſeits zwei dem Range nach verſchiedene Klaſſen von kanoniſchen Schriften annehme, und folgern dann daraus, daß dieſes auch bei den afrikaniſchen und der römiſchen Synode der Fall ſein müſſe. Die Hauptſtelle, womit ſie das erſtere beweiſen, iſt die in der Schrift de doctrina christiana lib. II. c. 8. vorkommende auch in das Corp. jur. can. aufgenommene Stelle, die ſo lautet: In canonicis autem Scripturis Ecclesiarum catholicarum, quamplurium auctoritatem sequatur, inter quas sane illae sint, quae Apostolicas sedes habere et Epistolas accipere meruerunt. Tenebit igitur hunc modum in Scripturis canonicis, ut eas quae ab omnibus accipiuntur Ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quaedam non accipiunt: in eis vero, quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quas plures gravioresque accipiunt, eis, quas pauciores mino-

risque auctoritatis Ecclesiae tenent. Si autem alias invenerit a pluribus, alias a gravioribus haberi, quamquam hoc facile invenire non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto. Dieſe Stelle nun begleitet Chemnitz, nachdem er ſie ſummariſch angeführt, mit der Bemerkung: Sicut igitur tota antiquitas, ita etiam Augustinus distinguit libros Biblicos, et quoad authoritatem et certitudinem dicit, alias aliis praeponendas [1]). Auf ähnliche Weiſe haben ſie ſeine Confeſſionsgenoſſen von jeher mißverſtanden. Noch Marheinecke bemerkt ausdrücklich mit Hinweiſung auf dieſelbe. „Man bemerke genau, wie der hl. Auguſtin, obgleich von kanoniſchen Schriften redend, ſie doch ſo offenbar unterſcheidet," und ſagt dann bald darauf, Chemnitzens Ausſprüche im Weſentlichen wiederholend: „Auguſtinus nahm überhaupt nur zwei Gattungen von Schriften an, kanoniſche, die in den Kirchen geleſen wurden und Apokryphen, welche als leere Fabeln nicht weiter geachtet zu werden verdienen: aber, wenn er jene zuſammen kanoniſch nannte, ſo hob er damit den innern und äuſſern Unterſchied noch lange nicht auf, den die Kirche ſchon längſt zwiſchen ihnen gemacht, und er legte darum gewiß dem Buche Judith und Tobias nicht die nämliche Authentie und Integrität bei (NB. dieſe iſt übrigens nicht Kanonicität, kommt ſogar bei der Frage nach derſelben nicht einmal nothwendig in Betracht), als dem Pentateuch oder den Pſalmen" [2]). Und Hävernick, auf ihn ſich berufend, ſagt: Auguſtin unterſcheide

1) Examen conc. Trid. part. I. pag. 52.

2) Symbolik, Bd. II. S. 230—232.

doch wieder bei den kanonischen Schriften, indem er von den darunter befindlichen Apokryphen theilweise wenigstens gestehe, daß sie nicht bei allen angenommen würden [1]). Auffallend ist, daß selbst katholische Theologen, wie Jahn [2]), und sogar, wenn Sarpi nicht falsch berichtet, einige Mitglieder der Trient. Synode in diesem Mißverständnisse befangen waren [3]). Dasselbe hat seinen Grund in der vorgefaßten Meinung, daß Augustin hier von den nach seiner Ueberzeugung anerkannt und unbestreitbar kanonischen Schriften rede, welche er gleich nachher in einem eigenen Verzeichnisse zusammenstellt, woraus dann freilich folgen würde, daß er unter diesen einen Rangunterschied festsetze. Allein daß Augustin eben nicht von diesen Schriften hier rede, erhellt aus Folgendem: a) Augustin würde in diesem Falle allerdings, wie Chemnitz, Marheinecke ꝛc. behaupten, nur zwei Klassen von Schriften annehmen, kanonische nämlich, und apokryphische; und zu den erstern, wie Chemnitz sagt, alle jene zählen, die er nicht für erwiesen fabelhaft, verwerflich und verworfen hielte, um sie dadurch als nicht in die Klasse der letztern gehörig zu bezeichnen. Daß er aber das nicht thut, erhellt schon zur Genüge daraus, daß er in solchem Falle z. B. auch die Briefe des römischen Clemens, den Brief des Polycarp, den Pastor des Hermas ꝛc. von denen er doch wußte, daß sie in manchen Kirchen gelesen wurden, entweder unter die erwiesen fabelhaften und verwerflichen

1) Einleitung in's A. T. Bd. I. S. 86.

2) Einleitung, Bd. I. S. 140.

3) Istor. del con. Trid. lib. II.

hätte zählen, oder den kanonischen Schriften beifügen müssen, wovon er doch weder das eine noch das andere thut. Und welchem auch nur halben Theologen wollte man im Ernste zumuthen, daß er, wie Augustin in diesem Falle gethan hätte, um eine gewisse Klasse von Schriften als nicht unter die fabelhaften und verworfenen gehörig zu bezeichnen, sie den anerkannt heiligen und göttlichen Schriften beizähle? b) Augustin würde ferner in solchem Falle nicht etwa bloß zwei, in Absicht auf höhere Auktorität verschiedene, Klassen der kanonischen Schriften selbst unterscheiden, sondern vielmehr eine ganze Menge solcher Klassen, so viele nämlich, als an Umfang verschiedene Kreise oder Bezirke der kirchlichen Anerkennung derselben sich unterscheiden ließen, dergleichen er jener Stelle zufolge nicht nur viele und verschiedene, sondern auch wandelbare denken würde. Damit würde er aber offenbar die Frage, was in der Schrift wirklich als göttliche Offenbarung anzusehen sei und was nicht, zur unbeantwortlichen machen, und daneben dennoch erklären, daß man aus solchen Büchern, von denen das im letzten oder kleinsten Kreise stehende mit einem Werk der Profanliteratur in fast allen Beziehungen auf gleicher Linie stehen müßte, mit Sicherheit den geoffenbarten Willen Gottes erkennen könne (ib. c. 9. vgl. de bapt. lib. II. c. 6.). c) Daß aber die afrikanischen Synoden, und darum auch Augustin, wirklich gar keinen Unterschied zwischen den aufgezeichneten kanonischen Büchern machten, erhellt daraus, daß diese Synoden denjenigen Kanon, der die heiligen Schriften angeben sollte, anfänglich nur hypothetisch faßten, obgleich alle Bischöfe Afrika's und alle Kirchen, bei denen sie sich etwa erkundigt

haben mochten, darin übereinstimmten, daß die dort aufgezählten Schriften als heilige von den Vätern überliefert seien. Erst wenn es sich zeigen würde, daß auch bei den übrigen Kirchen jenseits des Meeres, von denen sie noch keine genügende Erkundigung hatten einziehen können, dieselbe Ueberlieferung und Praxis sich fände, sollte dieser Kanon, nicht etwa durch beliebige und willkührliche Festsetzung eines Menschen, sondern durch die beweisende Kraft solcher Thatsache seine Bestätigung erhalten. In diesem Falle aber, der wirklich statt fand, hatten die aufgezählten Bücher nach Augustins eigenen Worten: quae ab omnibus accipiuntur etc. den höchsten Grad der Auktorität, indem sie sich allgemeiner Anerkennung erfreuten, und stunden einander ganz gleich, indem sie die gleichen anerkennenden Stimmen für sich hatten, und von einer Unterscheidung in Absicht auf Auktorität kann nun gar keine Rede mehr sein. — Was will nun aber die angeführte Aussage Augustins denn doch besagen? Offenbar nichts anderes, als ein Criterium angeben, welches man bei Lösung der Frage nach der Kanonicität einer Schrift in Anwendung zu bringen habe. Er beantwortet hier vorläufig nur im Allgemeinen ohne Rücksicht auf bestimmte biblische Bücher die Frage: wodurch kann man sich von der Kanonicität eines Buches Gewißheit verschaffen, und geht dann über zur Nennung derjenigen Bücher, welche als kanonische bereits anerkannt seien; was von Bevorzugung der einzelnen Bücher vor andern in der Stelle gesagt wird, bezieht sich nicht auf diese anerkannt kanonischen, sondern will nur sagen, welche von den nicht anerkannt kanonischen man am höchsten achten und etwa für kanonische zu halten am meisten

geneigt sein dürfe; und die Stelle ist nur mitunter ein Beweis, daß auch zu Augustins Zeit noch einzelne nicht kanonische Bücher theilweise als solche angesehen wurden. — Ausser der besprochenen Stelle beruft sich Chemnitz, und auch Marheinecke, noch auf zwei andere Stellen aus Augustins Schriften, um die nämliche Sache zu beweisen. Augustin sagt nämlich (Contra Gaudentii epistolam): Hanc quidem scripturam, quae appellatur Maccabaeorum, non habent Judaei, — —, sed accepta est ab ecclesia non inutiliter, si sobrie legatur vel audiatur. Chemnitz meint nun: Hoc certe modo Augustinus de libris vere canonicis non loquitur. Damit beweist er aber nicht, daß Augustin dem genannten Buche nur eine geringere kanonische Auktorität als andern, sondern daß er ihm gar keine solche zuerkenne; er beweist sonach zuviel, und darum nichts. Womit wollte aber Chemnitz beweisen, daß Augustin auf gewisse Fragen z. B. über die Gen. 19, 30 ff., erzählte Geschichte nicht ebenfalls geantwortet hätte: recepta est non inutiliter, si sobrie legatur. Und wie kann das hoc certe modo etc. des Chemnitz das recepta est ab ecclesia des Augustin zu nichts machen? Schon der Gegensatz, in welchen die Judaei und die Ecclesia gestellt sind, beweist hinlänglich, daß recipere die Annahme der Schrift als einer kanonischen bezeichnet; und da Augustin unter Ecclesia hier die Gesammtheit der christlichen Kirchen verstehen muß, so wird von ihm dem Buche durch jenen Ausruck auch die volle Kanonicität zuerkannt, nicht etwa nur ein niederer Grad derselben (wovon ohnehin, wie oben gezeigt wurde, vernünftiger Weise gar nie eine Rede sein kann).

Noch offenbarer (adhuc manifestius) soll übrigens die von Chemnitz behauptete Ansicht Augustins in der Schrift de praedestinatione Sanctorum lib. I. cap. 14. zu Tage liegen. Augustin sagt hier, daß seine Gegner eine von ihm citirte Stelle aus dem Buche der Weisheit als ein Citat aus einer nicht kanonischen Schrift abgewiesen haben, das Gesagte sei übrigens, abgesehen von der Auktorität der Schrift, für sich einleuchtend und unläugbar. Daraus nun, daß Augustin hier nicht den ausführlichen Beweis liefert, daß das B. der Weisheit eben doch kanonisch sei, folgert Chemnitz, Marheinecke, daß er es nicht für kanonisch gehalten habe. Also einer einfachen Gegenbemerkung zulieb von solchen, die er im Irrthum wußte, soll Augustin ein ihm bisher kanonisches Buch (das war es ihm, wie seine Aeusserungen darüber zeigen) für nichtkanonisch angesehen haben, und dieß soll daraus erhellen, daß er einen Beweis nicht führte, den er überhaupt für unnöthig hielt, indem er ausdrücklich versichert, daß seine Aussage, um als wahr zu erscheinen, gar keines Beweises bedürfe; wobei ohnehin klar, daß es sich eben um die Wahrheit dieser Aussage, nicht um die Kanonicität des Buches der Weisheit handelte, und Augustin sich beinahe lächerlich gemacht hätte, wenn er sich, um das ohnehin Unläugbare zu beweisen, noch mit vorläufiger Nachweisung dieser Kanonicität hätte abgeben wollen, um dadurch erst einen Beweisgrund für jenen Beweis zu gewinnen. Wir müssen somit sagen: diese Stelle beweist, wo möglich noch offenbarer als die vorige, dasjenige nicht, was mit ihr bewiesen werden will. Da nun Augustin seinerseits die ihm zugeschriebene Unterscheidung der kanonischen Bücher in Absicht auf

höhere Auktorität nicht kannte, so erscheint die Folgerung, die man von seiner Ansicht auf jene der afrikanischen Synoden gemacht hat, von selbst als nichtig, und bedarf hier keiner weitern Besprechung mehr.

Soviel steht nun dem Bisherigen zufolge fest: Augustin und die afrikanischen Synoden hatten denselben Schriftkanon, wie das Mittelalter, die Scholastiker, und die Synoden von Florenz und Trient; und jene machten so wenig, wie diese, einen Unterschied unter den kanonischen Büchern in Absicht auf höhere Auktorität. Was gegen das Vorgeben eines solchen Unterschiedes ausser dem Gesagten noch zu bemerken wäre, wird hier füglich unterdrückt, da es sich aus demjenigen, was oben schon im Allgemeinen über diesen Unterschied gesagt wurde, von selbst ergiebt.

Aber ganz anders als bei den bisherigen historischen Anhaltspunkten verhält es sich, wenn wir vom Ende des vierten Jahrhunderts weiter rückwärts gehen, und nach dem kirchlichen Ansehen der deuterok. BB. fragen. Hier nöthigt uns die Geschichte zu dem Geständnisse, daß die Schriftverzeichnisse der afrikanischen Synoden die ersten sind, welche die deuterok. Bücher sämmtlich zum Kanon gerechnet haben. Wenn frühere Schriftverzeichnisse nicht vorhanden wären, so müßte man sich, da die Kirche sonst das traditum custodi des Apostels immer eifrig befolgte, im Voraus zu der Annahme gedrungen fühlen, daß hier nur dasjenige in Form einer Lehre und gültigen Satzung ausgesprochen worden sei, was die Kirche schon von Anfang an und bis auf diese Zeit durch ihre Praxis bethätigt und als ihre Ueberzeugung bezeichnet habe. Allein wir haben aus dem vierten Jahrhun-

derte mehrere Verzeichnisse der kanonischen Bücher. Wir haben deren drei von Epiphanius, eines von Cyrillus von Jerusalem, eines von Amphilochius, eines von Gregor von Nazianz, eines von der Synode von Laodicea, eines von Athanasius, eines vom Verfasser der ihm unterschobenen Synopsis, eines von Hieronymus, eines von Ruffinus und eines von Hilarius, und auffallend genug enthält keines von allen die deuterok. BB. Dieß muß doch wohl zum Beweise dienen, daß die genannten Kirchenväter, und somit jedenfalls ein großer Theil der Gläubigen ihrer Zeit, diese Bücher nicht für kanonisch gehalten haben. Die Ansicht zwar, daß dieselben kanonisch seien, war allerdings auch eine ziemlich gangbare, wie schon aus dem Kampfe des Hieronymus gegen dieselbe erhellt, dessen prologus galeatus vor den afrikanischen Synoden geschrieben wurde, und noch mehr aus dem Umstande, daß sie so häufig von den kirchlichen Schriftstellern jener Zeit als heilige Schriften behandelt werden. Allein daß die andere Meinung doch die herrschende und traditionell begründetere gewesen sein müsse, sieht man nicht nur daraus, daß Niemand, der die heiligen Schriften aufzählt, auch die deuterok. BB. als heilige zu bezeichnen wagt, sondern noch mehr daraus, daß selbst die Verzeichnisse, die wir aus noch früherer Zeit von Origenes und Melito von Sardes haben, ebenfalls nichts von den deuterok. BB. wissen. Dieß ist die Ansicht der meisten Gelehrten, die diesen Gegenstand besprechen, selbst derjenigen, die mit den Ergebnissen unserer bisherigen Nachweisung im Wesentlichen einverstanden sind. Und man wird hier, will man nicht dogmatischen Vorurtheilen zulieb der Geschichte Gewalt anthun,

bekennen müſſen, daß die deuterok. BB. vor dem Ende des vierten Jahrhunderts in der Kirche keine allgemeine kanoniſche Geltung gehabt, und erſt von dieſer Zeit an eine ſolche erlangt haben, daß ihnen aber gegenwärtig, von den ausdrücklichen Erklärungen der Kirche auch abgeſehen, ſchon wegen ihres Alters und kirchlichen Gebrauches dieſelbe zuerkannt werden müſſe in Gemäßheit eines Grundſatzes, den ſchon Hieronymus in Anwendung bringt, wenn er von dem Briefe Jakobi bemerkt, er habe paulatim, procedente tempore, Auktorität erhalten; und von dem Briefe Judä: — a plerisque rejicitur. Tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur. Weil wir jedoch vorausſetzen müſſen, daß ein ſolcher Beſcheid, gleichwie er uns ſelbſt nicht befriedigen will, ſo ohne Zweifel ſelbſt denjenigen ungenügend erſcheinen werde, welche den Hieronymus in dieſer Sache als eine durchweg maaßgebende Auktorität zu betrachten pflegen, ſo müſſen wir die angedeuteten hiſtoriſchen Data noch näher in Erwägung ziehen. Am meiſten Gewicht iſt immerhin und mit Recht auf die älteſten Schriftverzeichniſſe gelegt worden, die von Origenes und Melito herrühren und ohnehin die einzigen ſind, die wir aus den erſten drei Jahrhunderten von chriſtlichen Gelehrten beſitzen. Wir müſſen daher, mit einſtweiliger Ueberſpringung der vorgenannten Verzeichniſſe aus dem vierten Jahrhunderte, zuerſt bei dieſen verweilen, weil ſich von ihnen aus die ſpäteren Erſcheinungen am richtigſten würdigen laſſen. Das Maaß der Beweiskraft, welches denſelben für die damalige Anſicht der Kirche von den deuterok. BB. zu-

kommt, läßt ſich am beſten aus der Abſicht erkennen, in welcher ſie abgefaßt wurden.

Melito wollte mit ſeinem Verzeichniſſe dem Wunſche des Oneſimus entſprechen, welcher zu wiſſen verlangte *τὴν τῶν παλαιῶν βιβλίων ἀκρίβειαν, πόσα τὸν ἀριθμὸν καὶ ὁποῖα τὴν τάξιν εἶεν*; Die gewöhnliche Anſicht iſt nun hier freilich, daß Melito dem Oneſimus die kanoniſchen Bücher der chriſtlichen Kirche aufzählen wolle. Allein daß dieſe Anſicht offenbar unrichtig iſt, und Melito nur die Bücher des jüdiſchen Kanons angeben will, leuchtet aus Folgendem ein: a) Melito benützt, um dem Oneſimus die gewünſchten Aufſchlüſſe geben zu können, die Gelegenheit ſeines Aufenthaltes in Paläſtina; und die Art, wie er desſelben erwähnt, beweist hinlänglich, daß er vorher die Frage des Oneſimus zu beantworten nicht im Stande war. Nun war aber gerade um die Bücher des jüdiſchen Kanons kennen zu lernen, der Aufenthalt in Paläſtina nöthig, weil ſich nur hier, bei den orthodoxen Juden, nicht aber anderwärts etwa bei den helleniſtiſchen, die nöthigen Erkundigungen dazu mit Sicherheit einziehen ließen. Hätte aber Melito bloß die in der Kirche geltenden kanoniſchen Bücher des A. T. aufzählen wollen, ſo hätte er dazu Paläſtina nicht nöthig gehabt. Für dieſen Zweck hätte er die nöthigen Erkundigungen allerwärts bei angeſehenen Kirchenvorſtehern einziehen können, und hätte jedenfalls die in Paläſtina erhaltenen Aufſchlüſſe nicht ſo geradezu als allgemein gültig und maaßgebend bezeichnen dürfen, gleich als ob bloß die Chriſten in Paläſtina, und ſonſt nirgends mehr, wüßten, welche Bücher ſie für heilige und göttliche anzuſehen haben. Auch One-

simus selbst, wenn Melito seine Frage nicht zu lösen vermochte, hätte leichtlich von anderen Kirchenvorstehern die erwünschten Aufschlüsse erhalten können und nicht warten dürfen bis Melito von Palästina her ihn benachrichtige. b) Selbst wenn Melito die Ansicht hatte, daß die Kirche nur die Bücher des jüdischen Kanons für kanonisch halte, mußte er ihr zutrauen, daß sie nicht bloß die Regel kenne, nach welcher über die Kanonicität der alttestamentlichen Bücher zu entscheiden sei, sondern auch wisse, welche von diesen Büchern sie wirklich für kanonisch zu halten habe. In diesem Falle mußte er sich aber von der Ansicht der Kirche längst eine so sichere Kenntniß verschafft haben, daß er zur Bestätigung seiner Ueberzeugung der Palästinenser gar nicht mehr bedurfte. c) Melito war aber zu seiner Zeit selbst einer der gelehrtesten und angesehensten Kirchenvorsteher, und mußte als solcher doch wohl wissen, welche Bücher die Kirche für heilige und kanonische halte, und hatte hoffentlich nicht nöthig, erst durch den Wunsch des Onesimus veranlaßt zu werden, sich in dieser Hinsicht befriedigende Sicherheit zu verschaffen. War er aber als alter gelehrter Bischof mit sich selbst darüber im Reinen (ob auf richtige oder unrichtige Weise ist hier gleichgültig), welche Bücher er in Uebereinstimmung mit der Kirche für heilige anzusehen habe, so konnte er dem Onesimus, der solches wissen wollte, auf der Stelle antworten, und brauchte nicht zu warten, bis ihn sein Aufenthalt in Palästina in den Stand setzte, solche Antwort zu geben. d) Dazu kommt noch, daß es zur Zeit des Melito so gut wie später unter die ersten Angelegenheiten eines christlichen Theologen gehören mußte, diejenigen Bücher

kennen zu lernen, aus denen er zum großen Theile den Inhalt seines Glaubens und seiner religiösen Ueberzeugung zu schöpfen hatte, daß somit Melito den Onesimus gar nicht besonders zu loben brauchte, wenn er nur diese Kenntniß sich wünschte, und daß sich ohnehin die Bemerkung: *ἐπιστάμενος — — ὅτι τε μάλιστα πάντων πόθῳ τῷ πρὸς θεὸν ταῦτα προκρίνεις, περὶ τῆς αἰωνίς σωτηρίας ἀγωνιζόμενος*, so sehr von selbst verstünde, daß sie hier überflüssig und beinahe nichtssagend wäre. Darauf wollen wir gar kein Gewicht mehr legen, daß die altest. Schriften zur Zeit des Melito den Christen fast nur in der alexandrinischen Uebersetzung, oder Töchterversionen derselben, bekannt waren, und die Bestandtheile dieser Uebersetzung eben allgemein als die heiligen Bücher des alten Bundes betrachtet wurden, welche somit nach Zahl und Ordnung wohl bekannt waren. Es bleibt sonach nichts übrig als zu sagen: Melito wollte nicht die altest. Bücher, welche in der christlichen Kirche, sondern nur jene, welche bei den Juden kanonische Auktorität hatten, dem Onesimus aufzählen; und so ist denn sein Verzeichniß für die Lösung der Frage nach dem damaligen kirchlichen Ansehen der deuterok. BB. zunächst unbrauchbar.

Noch offenbarer verhält es sich ebenso mit dem Schriftverzeichnisse, das uns Origenes hinterlassen hat. Origenes schickt demselben gleich die einleitende Bemerkung voraus: *Οὐκ ἀγνοητέον δ' εἶναι τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους, ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν, δύο καὶ εἴκοσι, ὅσος ὁ ἀριθμὸς τῶν παρ' αὐτοῖς στοιχείων ἐστίν·* (Euseb. H. E. VI. 25.) und zeigt damit, daß er die kanonischen Bücher, nicht der christlichen Kirche, sondern der Juden angeben wolle. Daß aber der

kirchliche Kanon des A. T. und der jüdiſche dem Origenes nicht einerlei waren, und er ſomit in ſeinem Verzeichniſſe ganz unleugbar nur die Beſtandtheile des jüdiſchen Kanons angeben wollte, läßt ſich aufs allerevidenteſte nachweiſen. Origenes ſchreibt an Afrikanus, welcher die Zuſätze zu Daniel und Eſther für ſpätere unächte Einſchiebſel (*κεκιβδηλευμένα*) erklärte: ſolche Zuſätze ſeien auch in anderen Schriften des A. T. nicht ſelten; wer aber dieſelben verwerfen wollte, würde die Vorſchrift: *ὁ μεταθήσεις ὅρια αἰώνια, ἃ ἔστησαν οἱ πρότεροί σου* (Prov. 22, 28.) verletzen. Von der Geſchichte der Suſanna glaubt er ſogar, daß die jüdiſchen Lehrer ſie abſichtlich aus dem Kanon geſtrichen haben, weil ſie unter die *περιέχοντα κατηγορίαν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχόντων καὶ κριτῶν* gehörte. Vom Buch Tobias bemerkt er, daß es zwar nicht von den Juden, wohl aber von den Kirchen als heilige Schrift gebraucht werde; und die Art, wie er mit dieſem das Buch Judith zuſammenſtellt, deutet an, daß er auch dieſes für eine kirchlich-kanoniſche Schrift anſehe, ſo wie er auch wirklich in den Select. in Jerem. cap. 23. eine Stelle aus demſelben mit *κατὰ τό·* als eine Schriftſtelle anführt. Aber auch aus allen übrigen deuterokanoniſchen Büchern entnimmt Origenes häufig Stellen und behandelt ſie als Schrifttexte. Die Weisheit Sirachs z. B. führt er nur in dem Commentar zum Johannes fünfmal, und das Buch der Weisheit in eben dieſem Commentar nicht weniger als zwölfmal an, und die Art und Weiſe der Anführung zeigt unwiderſprechlich, daß er dieſe Bücher als Beſtandtheile des kirchlichen Kanons der heiligen Schrift anſah. Daß die abgeſchiedenen Frommen um die Schickſale der Hinterbliebe-

nen ſich kümmern, beweist Origenes aus II Maccab. 15, 8. (Comment. in Joan. tom. XIII. cap. 57.) — Baruch 3, 37. führt er mit γὰρ (Selecta in Psalm. 125.) und Baruch 13, 14. mit γέγραπται ἐν τῷ Βαρὺχ (Select. in Jerem. cap. 3) als Schriftſtellen an. — Es entſteht jedoch hier die Frage: Wenn der chriſtliche Kanon ein ganz anderer war als der jüdiſche, warum kümmerten ſich die genannten Lehrer ſo angelegentlich um den jüdiſchen Kanon, daß ſie die Bücher desſelben in eigene Verzeichniſſe zu bringen ſuchten, und um den kirchlichen Kanon ſo wenig, daß ſie nicht einmal die Beſtandtheile desſelben aufzählen mochten, deren Verzeichniß doch weit wichtiger und nöthiger geweſen wäre? Auf dieſe Frage iſt zunächſt zu erwiedern, daß ein Verzeichniß des kirchlichen Kanons nicht gerade ſehr nöthig war, weil die alexandrin. Ueberſetzung, welche den kirchlichen Kanon enthielt, in Aller Händen ſich befand, und deßhalb eine beſondere Belehrung darüber, welche Bücher dieſer Kanon enthalte, eher überflüſſig als nothwendig erſcheinen mußte. Ganz anders verhielt es ſich aber mit der Frage nach den Büchern des jüdiſchen Kanons. Dieſe konnte nur mit Hilfe eines unverfälſchten hebräiſchen Bibelexemplars gelöst werden. So ſchwer aber Chriſten damals ein ſolches bekommen konnten, ſo ſelten waren unter ihnen auch die Männer, welche die erforderlichen Sprachkenntniſſe beſaßen, um von ſolchem nur den gehörigen Gebrauch machen zu können. Warum und inwiefern aber jenen Lehrern die Kenntniß des hebräiſchen Kanons wichtig und nöthig war, ſagt Origenes ſelbſt im Brief an Afrikanus (c. 5.): ἀσκῶμεν δὲ μὴ ἀγνοεῖν καὶ τὰς παρ' ἐκείνοις (sc. Ἰουδαίοις)· ἵνα πρὸς Ἰουδαίους διαλεγόμενοι, μὴ προ-

φέρωμεν αὐτοῖς τὰ μὴ κείμενα ἐν τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν, καὶ ἵνα συγχρησώμεθα τοῖς φερομένοις παρ' ἐκείνοις, εἰ καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις ὐ κεῖται βιβλίοις. Diese Stelle giebt zugleich einen Wink, wie man das Lob, das Melito dem Oneſimus ertheilt, zu verſtehen habe. Nicht deßhalb wird es dieſem zu Theil, weil er die heiligen Schriften der Kirche zunächſt nur dem Namen und der Zahl nach kennen will, er verdiente großen Tadel, wenn er das nicht wollte, oder auch wenn er bloß das wollte; aber Lob verdiente er, wenn er, als Schüler und Freund eines nicht unbedeutenden chriſtlichen Apologeten (Melito), die Schriften des jüdiſchen Kanons zu kennen wünſchte, um, wie Origenes ſagt, die Juden mit ihren eigenen Waffen bekämpfen zu können; und für dieſen Fall iſt auch das von Melito ausgeſprochene Lob ſehr bezeichnend (ἀγωνιζόμενος).

So wenig nun aber dem gemäß die zwei älteſten Schriftverzeichniſſe die Bücher des chriſtlichen Kanons anzeigen wollen, ſo offenbar geht doch aus der bisherigen Beſprechung derſelben hervor, daß zur Zeit ihrer Abfaſſung der chriſtliche Kanon des A. T. und der jüdiſche nicht einerlei waren, und daß Melito und Origenes weit entfernt ſind, beide für einerlei zu halten. Von den vorberührten Verzeichniſſen dagegen aus dem vierten Jahrhunderte läßt ſich nicht läugnen, daß ihre Verfaſſer die Bücher, welche ſie für kirchlich-kanoniſch halten, angeben wollen. Die Anzahl dieſer Verzeichniſſe und ihre Uebereinſtimmung iſt auch ſo groß und auffallend, daß man anfänglich faſt in Verlegenheit kommt, wenn man in dem nun offenbaren Widerſpruch, in welchen ſich in einer ſo hochwichtigen Sache das vierte chriſtliche Jahrhundert mit

dem dritten und zweiten gestellt hat, nicht die gröbste Verletzung des traditum custodi erblicken soll. Erkundigt man sich jedoch bei den Verfassern derselben etwas näher, so gewinnt die Sache sogleich eine ganz unverfängliche Gestalt, und es zeigt sich als unläugbare Thatsache, daß jene Kirchenväter die deuterok. BB. so gut, wie die protokanonischen, als heilige und göttliche gebrauchen. Es würde zu weit führen, dieses mit einzelnen Beispielen aus ihren Schriften darzuthun. Nur bei Hieronymus, auf den man sich am nachdrücklichsten dafür beruft, daß die Kirche im vierten Jahrhunderte die deuterok. BB. nicht zum Kanon gezählt habe, müssen wir etwas verweilen. Hieronymus sagt allerdings im Prolog. galeat.: Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur et Jesu filii Sirach liber, et Judith et Tobias et Pastor non sunt in canone; und in der Praefatio in libros Salomonis: Sicut ergo Judith, et Tobi, et Machabaeorum libros legit quidem ecclesia, sed inter canonicas scripturas non recipit: sic et haec duo volumina (Sap. et Sir.) legat ad aedificationem plebis non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam. Wir wollen nun den hl. Hieron. gar nicht streng beim Wort nehmen, wenn er (Praefat. in lib. Judith) sagt: hunc librum (Judith) synodus Nicaena in numero sanctarum scripturarum legitur computasse. Diese Aussage würde uns zu der Folgerung berechtigen, daß die Nicen. Synode die deuterok. BB. überhaupt zum Kanon gerechnet und die Kirche somit über dieselben gerade das entgegengesetzte Urtheil von demjenigen gefällt habe, welches ihr Hieronymus unterschiebe. — Wir ziehen jedoch diese Folgerung nicht, weil wir die Aussage aus

denſelben Gründen, die ſchon du Pin vorgebracht (Dissert. prelim. liv. I. ch. 1.) nicht glaublich finden können. Aber fragen dürfen wir den Kirchenlehrer doch, woher er denn wiſſe, daß die Kirche die genannten Bücher vom Kanon ausſchließe, ob von jüdiſchen Lehrern, oder von der Kirche ſelbſt. Im erſten Falle würde es ſich nur fragen, ob die Folgerung vom jüdiſchen Kanon auf den chriſtlich-kirchlichen ſtatthaft ſei oder nicht; und da dieſe Statthaftigkeit ſchlechthin geleugnet werden müßte, ſo wäre das Urtheil des Hieronymus in dieſem Falle ein ſchlechthin nichts beſagendes. Im zweiten Falle müßten wir fragen, wodurch denn Hieronymus zur Kenntniß des kirchlichen Urtheils gelangt ſei; und er könnte ſich, da die Kirche zu ſeiner Zeit nirgends einen dießfälligen allgemeingültigen Ausſpruch gethan, und ſelbſt der Laodicen. Kanon (ſeine Aechtheit auch vorausgeſetzt) nicht als ſolcher gelten könnte, bloß auf die kirchliche Praxis berufen. In dieſer aber erſcheinen die deuterok. BB. ganz auf dieſelbe Weiſe gebraucht, wie die protokanoniſchen, und werden, wie dieſe, in den kirchlichen Verſammlungen vorgeleſen zum Behufe der Belehrung und Erbauung; und wo wir einen Schriftſteller des dritten oder vierten Jahrhunderts, der häufige Bibelſtellen zu ſeinen Darſtellungen gebraucht, zu Rathe ziehen, zeigt er uns thatſächlich, daß ihm die deuterok. BB. ſo gut als heilige und göttliche gelten, wie die protokanoniſchen. Nur der einzige Unterſchied findet ſtatt, daß einige derſelben, z. B. neben dem B. Eſther das Buch Judith und Tobias und die Weisheitsſprüche, auch den Katechumenen vorgeleſen wurden (Orig. hom. XXVII. in Num.). Wenn es uns ſonach als reine Willkühr erſcheinen muß, daß Hieron. aus derſelben kirchlichen Praxis für einige

Bücher etwas ganz anderes folgert, als für andere; ſo erſcheint es auf der andern Seite als reine Inconſequenz, wenn er die Brauchbarkeit der deuterokan. BB. zu dogmatiſchen Beweiſen entſchieden und nachdrücklich läugnet, wo er auf den jüdiſchen Kanon zurückſieht, und dagegen, wo er denſelben aus dem Auge verliert, jene als heilige Schriften behandelt und zum Theil ausdrücklich als ſolche bezeichnet. Ueber das Buch Judith äußert er ſich zwar das eine Mal zweifelhaft: Si quis tamen vult librum recipere mulieris (Comment. in Aggai c. 1. Epist. 47. ad Furiam etc.), das andere Mal aber hebt er jeden Zweifel auf, wenn er, aus der hl. Geſchichte des A. und N. T. Beiſpiele aufzählend, ſagt: —habens tui ordinis, quas sequaris Judith de Hebraea historia, et Annam filiam Phanuelis de evangelii claritate (Epist. ad Salvinam), oder wenn er (Epist. ad Principiam virg.) ſchreibt: Ruth et Esther et Judith tantae gloriae sunt, ut sacris voluminibus nomina indiderint. Das Buch Tobias überſetzte er nebſt dem Buch Judith ins Lateiniſche, und wenn wir auch auf ſeinen Ausſpruch: Apud Hebraeos liber Judith inter Hagiographa legitur, und auf den andern: — librum Tobiae, quem Hebraei de catalogo divinarum scripturarum secantes, his quae Hagiographa memorant, manciparunt, kein großes Gewicht legen wollen, weil Marthianay und andere aus guten Gründen Apocrypha für Hagiographa als richtige Leſeart anſehen; ſo erhellt aus dieſen Worten doch jedenfalls, daß Hieronymus nicht gern als Ueberſetzer apokryphiſcher Bücher erſcheinen, ſondern die genannten Schriften als heilige entweder nach Anſicht der Juden, oder im Gegenſatze zu ihnen nach Anſicht der Kirchenvorſte-

ber bezeichnen wollte, welches letztere das Wahrscheinlichste ist, da er ausdrücklich bemerkt, er habe es bei dieser Uebersetzung für besser gehalten, Pharisaeorum displicere judicio, et Episcoporum jussionibus deservire. Die deuterok. Abschnitte in den BB. Daniel und Esther behandelt Hieronymus als Bestandtheile der hl. Schrift. Er sagt (Comment. in Osee c. 7.): De hac senectute Daniel dicebat ad presbyterum: inveterate dierum malorum. Unde et in libro Pastoris (si cui tamen placet illius recipere lectionem) Hermae primum videtur ecclesia cano capite etc., womit offenbar die Stelle aus Daniel dem Pastor gegenüber als eine anerkannter Maaßen recepta lectio, als kanonische Schrift, bezeichnet wird. Zu Amos 6, 13. führt er als Parallelstelle dafür, daß die Götzen nichts seien, Esth. 14, 11. an. Sap. 11, 25. gebraucht er als dogmatische Beweisstelle dafür, daß Gott alle seine Geschöpfe liebe (Comment. in Epist. ad Ephes.), und Sap. 1, 11. führt er nach Ps. 116, 11. und Röm. 4, 5. mit den Worten: scriptum in alio loco an (Dialog. adv. Pelagian. lib. II.). Sir. 6, 6. citirt er mit: Unde et illud in nostris libris legimus (Comment. in Jes. c. 3.); Sir. 11, 30. mit: dicente scriptura sancta (ibid.); und Sir. 22, 6. mit: divina scriptura loquitur (Comment. in Sophon. c. 2.). — Zu dieser Inconsequenz, die deuterok. BB. bald als kanonisch bald als apokryphisch zu bezeichnen, welcher sich alle vorgenannte Kirchenväter schuldig gemacht haben, fügt aber Hieron. noch eine neue hinzu, welche sich auf diese Bücher bezieht, sofern sie ihm nicht-kanonisch sind. Einerseits sagt er: Quidquid extra hos (hebr. Kanon) est, inter Apocrypha ponendum (Prol. gal.), und: quae non

habentur apud illos (Hebraeos) nec de viginti quatuor senibus sunt, procul abjicienda (Praefat. in Esram). Und „von dieſen (im Prolog. gal. genannten) Apokryphen ſprach Hieronymus das Urtheil aus: Apocryphorum naenias mortuis magis haereticis quam ecclesiasticis vivis canendas. Prol. comment. in Matth.“ (Marheinecke). Von den Apokryphen ſagt er: Apocryphorum deliramenta conticeant — — de quibus vere dici potest, quod sedeat diabolus in insidiis cum divitibus in Apocryphis, ut interficiat innocentem (Comment. in Jes. cap. 64.), gebietet die Apocryphorum ineptias et deliramenta zu meiden (Comment. in Epist. ad Ephes. c. 6.), und erklärt nachdrücklich: Apocrypha nescit ecclesia (Apolog. adv. Ruffin. lib. II.), und: quid enim necesse est in manus sumere, quod ecclesia non recipit (Adv. Vigilant.). Andererſeits aber ſagt er doch wieder von den Büchern, welche die Kirche nicht recipirt, welche nicht unter den 24 Schriften des jüdiſchen Kanons ſich finden, ſie ſollen geleſen werden ad aedificationem plebis. Die Frage nun aber, wie denn Hieronymus zu dieſen Inconſequenzen gekommen ſei, iſt nicht ſchwer zu löſen. Auf der einen Seite kannte er den hebr. Kanon und hatte von jüdiſchen Gelehrten die beſtimmteſte Verſicherung, daß keine andere altteſt. Schrift je für heilig gehalten worden ſei, als welche dieſer enthalte; auf der andern Seite war ihm die Praxis der Kirche wohl bekannt, und hatte ſich die in derſelben ausgeſprochene Ueberzeugung auch ihm wie von ſelbſt mitgetheilt. Wenn er nun, die Bedeutung der kirchlichen Praxis nicht hoch genug anſchlagend, den jüdiſchen Kanon ins Auge faßte, und dazu noch von ſeinen jüdiſchen Lehrern Vorwürfe erhielt, daß

er nicht-heilige Bücher für heilige gebrauche, so mag er leicht die kirchliche Ansicht als eine mit Unrecht herrschend gewordene betrachtet, die aus ihr geschöpfte Ueberzeugung für unrichtig, und die nicht im jüdischen Kanon befindlichen Bücher für verwerfliche Apokryphen gehalten haben. Wenn er dagegen mit Darstellung kirchlicher Lehrstücke, mit Bestreitung herrschender Irrlehren, mit Erklärung der Schrift aus der Schrift selbst ꝛc. sich beschäftigte, so gebrauchte er als schriftliche Quellen der kirchlichen Lehre dieselben Bücher, welche die Kirche als solche behandelte, somit auch die deuterok., die ihm sofort heilige und göttliche waren. Wenn er hinwiederum den jüdischen Kanon mit dem christlichen verglich, ohne völlige Entschiedenheit entweder für die kirchliche Praxis oder für den jüdischen Kanon, so konnten ihm die eigenthümlichen Bestandtheile des kirchlichen Kanons, die von ihm bald verworfenen bald heilig gesprochenen Bücher, nur noch auf einer Art Mittelstufe zwischen beiden erscheinen. Und diese Ansicht mochte besonders noch darin eine Rechtfertigung finden, daß die Verzeichnisse des Melito und Origenes die deuterok. BB. nicht enthielten, wovon der wahre Grund dem Hieronymus wohl entgangen sein mag, und noch mehr darin, daß diese Bücher den Katechumenen vorgelesen wurden. Auf letzteren Umstand scheinen auch die übrigen Verzeichnisse des 4ten Jahrhunderts ein Hauptgewicht zu legen. Athanasius z. B. sagt von den deuterok. BB.: — *ὐ κανονιζόμενα μὲν, τετυπτωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον·* und führt dann unter denselben auch das Buch Esther auf, woraus man sieht, daß weniger die Rücksicht auf den hebr. Kanon, als

auf dieſe kirchliche Praxis ſein Urtheil leitete. Aehnlich verfährt der Verf. der Synopſis, nur daß er ſich über die Kanonicität des Buches Eſther bloß zweifelhaft ausſpricht. Daß jedoch hier eine ganz falſche Beurtheilung der kirchlichen Praxis zum Grunde liege, und nicht etwa eine niedrigere Auktorität, ſondern die ganz beſondere Angemeſſenheit der fraglichen Bücher zum Unterrichte der Katechumenen, die Urſache derſelben war, kann man von Origenes erfahren, der ihre Bedeutung noch recht gut kannte; er ſagt (hom. 27. in Num. 1.): Unde ad similitudinem corporalis exempli est aliquibus etiam in verbo Dei cibus lactis: apertior scilicet simpliciorque doctrina, ut de moralibus esse solet, quae praeberi consuevit iis, qui initia habent in divinis studiis, et prima eruditionis rationabilis elementa suscipiunt. His ergo cum recitatur talis aliqua divinorum voluminum lectio, in qua non videatur aliquid obscurum, libenter accipiunt: verbi causa, ut est libellus Hester, aut Judith, vel etiam Tobiae, aut mandata sapientiae. Si vero legatur ei liber Levitici, offenditur continuo animus et quasi non suum refugit cibum. Die hiſtoriſche Richtigkeit dieſer Ausſage iſt um ſo weniger zu bezweifeln, als ſie nicht durch irgend einen Gegenſatz hervorgerufen wurde, und etwa deßhalb verdächtig ſcheinen könnte. Allerdings wurden zu Origenes Zeit Bedenklichkeiten gegen einzelne deuterok. Abſchnitte erhoben, aber dieſelben ſind nicht nur die erſten, von denen uns Kunde zugekommen iſt, ſondern auch ſo untergeordneter und geringfügiger Art (vgl. Briefwechſel zw. Afrik. u. Origenes), daß Origenes, der ſie ohnehin eigens beantwortet, hier ſchlechthin nicht an ſie gedacht haben kann.

Sollen wir demnach über das kirchliche Ansehen der deuterokan. BB. während des Zeitraumes zwischen Origenes und den afrikanischen Synoden ein bestimmtes Urtheil abgeben, so kann es nur dieses sein: Zu Origenes Zeit galten die deuterok. BB. durchweg als kanonisch (ὁ μεταθήσεις κτλ). Allmählig erhoben sich Zweifel gegen ihre Kanonicität, aber auch nur allmählig und anfangs sehr schüchtern. Bei Tertullian und Cyprian finden wir noch kaum eine Spur von denselben, und in den sechs ersten Büchern der apostol. Constitutionen, deren Entstehung ins dritte Jahrhundert fällt [1]), erscheinen die deuterok. BB. als kanonische. Erst im 4ten Jahrhundert wurden die Zweifel allgemeiner und gründeten sich theils auf die vorberührte mißverstandene kirchliche Praxis, theils auf die unstatthafte Folgerung vom jüdischen Kanon auf den christlichen, zeigten aber ihre Schwäche schon dadurch, daß selbst ihre Urheber sie nicht einmal consequent festzuhalten vermochten. Da indessen die Sache jetzt doch eine bedenkliche Gestalt anzunehmen drohte, machte die Kirche ihr Recht auf das traditum geltend, das ihr streitig gemacht werden wollte, und erklärte die Zweifel für grundlos, und das, wogegen sie gerichtet waren, für ein unantastbares Gut der väterlichen Ueberlieferung — zuerst in Afrika unter Anregung und Leitung des größten und geistreichsten Kirchenlehrers, und sofort allgemein und überall, so daß die Zweifel fast ganz verschwanden und später innerhalb der Kirche nur noch in einzelnen Nachklängen sich vernehmen ließen bei solchen,

1) Neue Untersuchungen über die Constitut. und Canones der Apostel, von Dr. J. B. v. Drey. S. 45 ff.

die sich von der in diesem Punkt irreleitenden Auktorität des Hieronymus nicht unabhängig zu machen wußten, wie z. B. Gregor I., wenn er das erste Buch der Makkabäer vom Kanon ausschließt. — Auch ist hier wohl zu merken, daß die Aussprüche der afrikanischen Synoden das erste sind, was man mit Sicherheit als öffentliches Urtheil der Kirche über den Kanon bezeichnen kann; denn die Aechtheit des 60sten Kanons der Synode von Laodicea ist von Spittler so nachdrücklich angefochten worden, daß die übrigens sehr gute Vertheidigung derselben von Dr. J. W. Bickell [1]) sie doch nicht ganz außer Zweifel gesetzt hat. Aber dieselbe sogar vorausgesetzt, könnte der genannte Kanon doch nur für einen (vielleicht kleinen) Theil der orientalischen Kirche etwas beweisen, und würde nur zeigen, daß die von der Kirche nie angenommene Ansicht in Betreff dieser Bücher im 4ten Jahrhunderte theilweise ziemlich großen Eingang gefunden habe, und er wäre ebenso anzusehen, wie einige andere Bestimmungen dieser Synode, die wohl auch anderwärts Anklang fanden oder schon gefunden hatten, aber nie allgemein angenommen wurden.

Vor Origenes finden wir keine Spur von Zweifeln an der Kanonicität der deuterokan. BB., wohl aber einen sehr häufigen Gebrauch derselben. Clemens von Alexandrien, der Lehrer des Origenes, gebraucht diese Bücher ungemein häufig; nur in dem einzigen zweiten Buche seines Pädagogus führt er das Buch Sirach mehr als 24 mal an, und zwar häufig mit *λέγει ὁ θεὸς, λέγει ἡ γραφὴ, ἡ θεία γραφὴ* u. s. w., und ebenso, nur weniger oft, gebraucht er auch die übrigen

1) Studien u. Kritiken. Jahrg. 1830. S. 591.

deuterok. BB. und verbindet die Stellen aus ihnen mit anderen Schriftterten so, daß beide von ganz gleicher Geltung erscheinen. Daß nun Pantänus und Andere, von denen Clemens im Christenthum unterrichtet wurde, und an denen er das gewissenhafteste Festhalten an der apostolischen Tradition rühmt, diese Bücher ebenso, wie er, ansahen und gebrauchten, kann auf keine Weise mit Grund bezweifelt werden. Zu einem nachtheiligen Urtheil über ihre Kanonicität berechtigt auch der Umstand nicht, daß die ältesten Apologeten des Christenthums von ihnen keinen Gebrauch machen. Bei Justin erklärt sich dieses theils aus der Art, wie er mit dem Christenthum und den hl. Schriften des A. T. bekannt wurde, theils daraus, daß er hauptsächlich gegen orthodoxe Juden das Christenthum vertheidigte und dabei nur die Bücher des hebr. Kanons zu Schriftbeweisen benützen konnte. Bei andern Apologeten ist der berührte Umstand noch weit weniger auffallend. Tatian z. B. war Justin's Schüler und richtete sich wohl schon deßhalb nach seiner Sitte, war aber überhaupt nicht gewohnt in seinen Schriften viele Bibelstellen anzuführen. Von den apostolischen Vätern finden wir die deuterok. BB. als heilige behandelt, und wenn auch nur wenige Stellen aus denselben in ihren Schriften vorkommen, so ist zu bedenken, daß auch nur wenige Schriften von ihnen auf uns gekommen sind. Uebrigens brauchen wir uns hier um so weniger noch ins Einzelne einzulassen, als die kirchliche Anerkennung der deuterok. BB. als heiliger und göttlicher in den ersten zwei Jahrhunderten so entschieden und ausgemacht ist, daß selbst die Gegner der kirchlichen Ansicht sie nicht läugnen, vielmehr indirekte behaupten, nur aber als eine

Folge mangelhafter Ueberlegung und widerlicher Unkritik bezeichnen. Selbst de Wette sagt (Einl. S. 37.), die Gelehrten seinen, „sobald sie die Aufmerksamkeit auf die Sache richteten — — zum wahren (sc. jüdischen) Kanon zurückgekehrt", und bezieht sich auf die Verzeichnisse von Melito und Origenes, als die historischen Beweise dafür. Obgleich nun diese Behauptung, dem früher Gesagten zufolge, eine große Unrichtigkeit enthält, so ist sie doch insofern richtig, als sie zugleich die Verschiedenheit des kirchlichen Kanons vom jüdischen für die vororigenistische Zeit ausspricht. Der kirchliche Kanon des A. T. war somit anfänglich ein anderer, als der jüdische, zu welch letzterem man jedoch nicht sofast zu Origenes Zeit als vielmehr erst im vierten Jahrhundert — nicht zurückkehrte, sondern nur zurückkehren wollte. Ohnehin wird fast allgemein zugegeben, daß die alttestamentl. Schriften in der ältesten Kirche nach der alexandrin. Uebersetzung gebraucht wurden, mit dieser aber die deuterok. BB. damals schon verbunden waren; es müßte auch in der That den Gegnern der Beweis schwer gelingen, daß die Kirche im Anfang einen andern altlest. Kanon gehabt habe, als z. B. gegen das Ende des ersten oder im Laufe des zweiten Jahrhunderts. Ob die Kirche dabei unkritisch verfahren sei und Unrecht gehabt habe, kümmert uns jetzt nicht, da wir hier bloß nach der Thatsache zu fragen haben. Uebrigens müßte die Antwort auch auf jene Frage nicht schwer sein, da es ausgemacht ist, daß die Apostel das A. T. nach der Uebersetzung der LXX benützten, und Alles dafür spricht, daß die deuterokan. BB. schon zu ihrer Zeit mit derselben verbunden waren.

So müssen wir denn als Resultat von allem Bisherigen den Satz aufstellen: Es läßt sich in dem ganzen Zeitraum vom Anfang der christlichen Kirche bis auf die Synode von Trient keine Periode und kein Zeitpunkt entdecken, worin eine andere kirchliche Ansicht von den deuterok. BB. zu Tage läge, als welche die Synode von Trient ausgesprochen. Zwar haben verschiedene Mißverständnisse von Zeit zu Zeit auch verschiedene von der Kirche abweichende Ansichten veranlaßt; aber es ist ein grober Irrthum, dieselben mit der kirchlichen Ansicht zu verwechseln und für diese selbst auszugeben.

Die Grundlosigkeit so mancher Verunglimpfungen der Trient. Synode, dergleichen wir oben ein Paar anführten, leuchtet nun von selbst ein, und wir berühren sie hier nicht weiter. Auch überlassen wir jetzt Andern die Beantwortung einer nicht mehr schweren Frage, welche bei jedem Hauptmoment unserer bisherigen Nachweisung sich aufwerfen wollte: ob der Vorwurf der „Verschmähung — der historischen Gründe und Zeugnisse des Alterthums" — — und des „Trotzes gegen alle Geschichte" (Marh.), welcher der Trient. Synode wegen des oben besprochenen Dekretes gemacht wird, nicht auf seine Urheber zurückfalle?

Welte.

II.

Recensionen.

Pastoralanweisung zur Verwaltung der Bußanstalt in der katholischen Kirche nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters von J. H. Brockmann, Doktor der Theologie, Dompropst und Professor der Pastoraltheologie an der Königlich Preußischen Akademie zu Münster. 1r u. 2r Bd. Die allgemeine Lehre von der Verwaltung der Bußanstalt. Münster, 1836 u. 1838. In der Theissing'schen Buchhandlung. SS. XVI. 466. IV. 252. in 8. 4 fl. 20 kr.

Der dem Publikum vornehmlich durch seine homiletischen Leistungen rühmlich bekannte Verfasser dieses Buches, ein Schüler Sailer's, hatte, insbesondere von seinen ehemaligen Zuhörern aufgefordert, den Entschluß gefaßt, die noch übrigen Tage seines Lebens der Herausgabe eines das ganze Gebiet der praktischen Theologie umfassenden Werkes zu weihen. Er machte aus guten Gründen mit dem so wichtigen

und bisher am wenigsten bearbeiteten Theile der Pastoral, mit der Anweisung zur Verwaltung der Beichtanstalt, den Anfang. Leider wurde er bald nach dem Erscheinen des ersten der bezeichneten zwei Bände durch den Tod von seinem unvollendeten Werke hinweggenommen. Das Manuscript des zweiten Bandes ist von einer, durch den Seligen selbst beauftragten, unbekannten Hand für den Druck durchgesehen und zu Ende geführt worden. —

Wenn wir bedenken, daß der Verf. über dreißig Jahre Lehrer der Pastoraltheologie war, daß er sich täglich für seine Vorlesungen vorbereitete, beständig für seine Wissenschaft in älteren und neueren Werken las und sammelte, mit den bewährtesten Seelsorgern der Münster'schen Diözese vielfachen Umgang pflog, in fleißig unterhaltenem Briefwechsel, besonders mit vormaligen Schülern, stand und seit seinem Eintritt in den geistlichen Stand fortwährend thätigen Antheil an der Verwaltung des Predigt- und Beichtamtes nahm (1. Bd. XIV.); so müssen wir schon im voraus von dem obigen Werke nicht geringe Erwartungen hegen und sehr bedauern, daß der Tod die Verwirklichung des ganzen Planes unmöglich machte. —

Im ersten Bande ist eine allgemeine Einleitung in die praktische Theologie vorangestellt. Wir finden in derselben viel Gutes, vermissen aber vornehmlich eine wissenschaftliche Feststellung des Begriffes und eine wissenschaftliche, ja! eine auch nur den logischen Gesetzen vollkommen entsprechende Eintheilung jener Disciplin. —

Was nun den eigentlichen Inhalt des vorliegenden Werkes betrifft — auf dem Titelblatt fällt eine Tautologie un-

angenehm auf —, so herrscht durch das Ganze ein ächter, erleuchteter christlicher und kirchlicher Geist, heiliger Ernst, heiliger, wie von Laxismus, so auch von Rigorismus entfernter Eifer für das Reich Gottes und gibt sich fast auf jeder Seite kund. Der Verf. weiß nicht bloß zu belehren, sondern auch für das wichtige Amt zu erwärmen, ja zu begeistern. Blicken wir auf manche Anweisung zur Verwaltung der Bußanstalt und auf die Art und Weise, wie dieselbe leider nur zu oft wirklich verwaltet wird; so müssen wir jene Vorzüge um so höher anschlagen. Ferner wird der Leser fortwährend mitten in das Leben und die wirkliche Verwaltung des schwierigen Amtes hineingeführt, durchgängig wird eine große Zahl praktischer Fälle vorgelegt und deren etwaige Behandlung gezeigt; überhaupt ist Alles aus einem schönen Reichthume eigener und fremder Erfahrung geschöpft, Alles hinwiederum für den praktischen Geistlichen berechnet. Indessen darf Niemand das Wiederauftauchen einer mit Recht verrufenen Kasuistik befürchten. Ueberall begegnen uns sodann tiefe psychologische Blicke, anscheinend Geringfügiges läßt der Verf. in seiner wahren Wichtigkeit erscheinen, mancher Mißgriff, mancher Leichtsinn wird trefflich geschildert und gerügt. Endlich werden stets gute Stellen aus ältern und neuern Werken mitgetheilt; überhaupt beurkundet der Verf., wenn nicht einen produktiven und systematisirenden, so doch einen fleißig und glücklich sammelnden Geist. —

Sehen wir auf Einzelnes, so ist die einschlägige Literatur ziemlich vollständig angegeben, oft ausführlich und gut gewürdiget. Recht gut sind sodann die mittelbare und un-

mittelbare Vorbereitung für das Beichtgeschäft, die Ursachen der mangelhaften Bekenntnisse und gar viele andere Artikel behandelt. Recht gut ist auch dargestellt, wie den gewöhnlichen Gebeten des ungebildeteren Volkes eine spezielle heilende Beziehung gegeben werden kann, wie insbesondere das Leiden und Sterben Jesu Christi recht fleißig von den Beichtvätern zu benützen ist u. s. w. Sehr beherzigungswerthe Worte werden auch an diejenigen gesprochen, welche da leichtsinnig in Ertheilung der Absolution zu Werke gehen. Aber ganz besonders ausführlich, ernst und instruktiv ist die Pflicht, die Art und Weise, im Beichtstuhle zu fragen, dargestellt und mit der Anwendung auf die vorzüglichsten Arten der Bekenntnisse verbunden. Ebenso ist das Kapitel über die Restitutionen durchgeführt. Mit vollem Rechte bezeichnet der Verf. das Verfahren derjenigen Beichtväter als ein durchaus verkehrtes, welche wohl auf Restitution der zeitlichen, nicht aber der unendlich köstlicheren Güter der Seele dringen. Auch in diesem Kapitel sind viele praktische Beispiele mitgetheilt; so erhalten wir z. B. 38 meist sehr interessante, eine große Mannigfaltigkeit möglicher Vorkommnisse erschöpfende, in der Regel recht gut behandelte Restitutionsfälle in Betreff der zeitlichen Güter. Sehr fleißig, ausführlich und gründlich scheinen mir auch die allseitig wichtigen §§ über Jurisdiktion, Approbation und die Reservatfälle bearbeitet zu seyn. Aus beachtungswerthen Gründen spricht sich der Verf. gegen den in neuerer Zeit zum Vorschein gekommenen Gebrauch der bedingten Absolutionsformel aus. —

Haben wir so die Vorzüge des Werkes gebührend hervorgehoben, so dürfen wir nun auch dessen Mängel nicht

verschweigen. Die eigentlich wissenschaftlichen, ja auch die logischen Forderungen in der Anordnung des Ganzen und Einzelnen sind durchweg mehr oder weniger aus dem Auge gelassen. Um diese Ausstellung begründet zu finden, durchgehe man auch nur das Inhaltsverzeichniß. Außerdem begegnen uns viele Wiederholungen, viel Breites, viele Abschweifungen. Man beachte in diesen Beziehungen nur das über die Reue und den Vorsatz und deren Erzielung Beigebrachte. Zudem ist die Aufnahme und die nicht selten ausführlichere Behandlung mehrerer fremdartigen, insbesondere in die Dogmatik und Moral gehörenden Punkte störend. Indessen thun manche dieser Mängel der praktischen Brauchbarkeit des Werkes nicht nur keinen Eintrag, sondern erhöhen dieselbe noch. Auch muß das hohe Alter des Verf. diese Gebrechen bei allen billig urtheilenden Lesern entschuldigen. —

Wollen wir auch hier auf Einzelnes schauen, so ist in mehrfacher Beziehung mangelhaft, insbesondere nicht erschöpfend, wenn auch sehr ausführlich, das die Reue und den Vorsatz Betreffende dargestellt. Dasselbe gilt im Wesentlichen von der Behandlung der Bußwerke. Ueberhaupt steht, während das mehr Aeußere in der Verwaltung der Bußanstalt in vorliegendem Werke fast durchgängig trefflich bearbeitet ist, die, freilich weit schwierigere, Bearbeitung des mehr Inneren und Geistigeren der Bearbeitung von jenem im Ganzen merklich nach. Gefreut hat mich die öftere Benützung der Hirscher'schen Moral. Die Auseinandersetzung in Betreff der Reue, des Vorsatzes, der Bußwerke u. s. w. hätte ohne Zweifel auch durch zweckmäßige Verarbeitung meh-

rerer Artikel in Hirscher's Katechetik sehr gewonnen. — So gut das Kapitel über die Restitutionen behandelt ist, so fehlen doch die Restitutionen, welche der Sünder sich selbst, seiner Familie, der Gemeinde Gottes schuldig ist. — Die Unterscheidung zwischen Bußwerken und guten Rathschlägen hätte nicht fehlen sollen. — Wie in den meisten Anweisungen zur Verwaltung des Beichtamtes, so vermissen wir auch in der vorliegenden die Hervorhebung des wichtigen Punktes, daß in manchen Beichtenden jene Anstalt nicht erst die Bekehrung vorbereiten und verwirklichen, sondern den guten christlichen Geist erhalten und pflegen soll. Oder sind alle Beichtkinder unbekehrte Sünder? — Was die vom Verf., freilich nur in sehr seltenen Fällen, zugelassenen Selbstentschädigungen, z. B. für geleistete Dienste, betrifft (S. 413 ff. im 1. Bde); so bin ich der festen Ueberzeugung, daß der Beichtvater in keinem Falle dergleichen Selbstentschädigungen für die Vergangenheit oder Zukunft irgend billigen oder erlauben dürfe. Mit dem entgegengesetzten Verfahren sind gewiß unvermeidlich äußerst schlimme praktische Folgen verbunden. Kann man ferner wohl je in einem gegebenen Falle mit voller Sicherheit, daß man sich nicht gegen die S. 413 aufgestellten Grundsätze versündige, entscheiden? Endlich, was die Hauptsache ist, widerstreitet eine solche Selbstentschädigung ohne Zweifel dem wahrhaft christlichen Geiste. — Ebenso unrichtig ist wohl das S. 431 ff. 1. Bd. Gelehrte, daß nämlich der Geistliche ein sittliches Gebrechen, z. B. das Schmuggeln, nicht direkt von der Kanzel herab u. s. w. in seiner Sündhaftigkeit darstellen solle und dürfe, wenn er mit voller Bestimmtheit voraussieht, sein Wort werde fruchtlos bleiben

und die Schuld der Betreffenden nur vergrößern. Da müßte man über gar Vieles Stillschweigen beobachten! Da hätte auch Christus einem großen Theile des jüdischen Volkes gegenüber schweigen müssen. Weiß ich denn so zuverläßig, daß ich durch mein Wort unter Gottes Beistand auch nicht Eine Seele gewinnen werde? Mag mein Wort nicht wenigstens für die Zukunft in dem Herzen dieses oder jenes Sünders ein gutes Samenkorn werden? Hat der Geistliche seine Schuldigkeit gethan, so kann er getrost das Uebrige Gott und dem Sünder überlassen. — Manche minder wichtige Punkte mögen unangefochten bleiben. —

Die vorliegenden zwei Bände enthalten bloß die allgemeine Lehre von der Verwaltung der Bußanstalt. Aber vollkommen stimme ich dem Herausgeber des zweiten Bandes bei, wenn er sagt, daß die besondere Lehre, die Anweisung zur Behandlung der verschiedenen Gattungen von Sündern, wegen der praktischen Durchführung und der vorherrschenden Anwendung der allgemeinen Grundsätze auf besondere Fälle größtentheils entbehrlich gemacht sey. Ich wüßte durchaus nicht, wie der selige Verf., ohne sich die größte Zahl von Wiederholungen zu Schulden kommen zu lassen, den speziellen Theil hätte bearbeiten können. So sind z. B. die geschlechtlichen Sünden in ihrer Mannigfaltigkeit durch das ganze Werk hindurch recht gut und erschöpfend behandelt. Was also in einer Beziehung dem Werke zum Vorwurf gereichen könnte, die Vermischung des Allgemeinen und Speziellen, gereicht demselben von einer andern Seite sehr zur Empfehlung. —

Ich schließe meine Anzeige mit den Worten des kirchli-

chen Censors: „Vorliegendes Werk" — die letzten Worte eines im Lehramte und der Seelsorge ergrauten Dieners Jesu Christi an seine Mitarbeiter im Weinberge des Herrn — „verdient nicht allein angehenden Beichtvätern, für die es zunächst bestimmt ist, als eine vorzügliche Anleitung zu pflichtmäßiger Wartung ihres schweren und heiligen Berufes, sondern auch geübtern als eine Quelle vielseitiger Belehrung und kräftiger Ermunterung zu immer segensreicherer Führung der ihnen anvertrauten Seelen angelegentlichst empfohlen zu werden." —

Die typographische Ausstattung ist sehr gut. —

Graf.

Cölestina. Eine Festgabe für Frauen und Jungfrauen. Aschaffenburg bei Theodor Pergay. Jahrgang 1838 u. 1839.

Ein Taschenbuch, welches sich die Aufgabe setzt, den Gebildeten des weiblichen Geschlechts, die bei dem in unsrer Zeit so sehr gesteigerten Bedürfniß nach ästhetischer Lectüre leicht Gefahr laufen, nach Erzeugnissen einer nicht bloß unheiligen, sondern auch unreinen und den frommen Sinn für's Göttliche zerstörenden Poesie zu greifen, — das Heilige in der Form des Schönen darzubieten, und das Ideal christlich-frommer Weiblichkeit in ihren Gemüthern zu pflanzen und zu beleben — ein solches Taschenbuch muß schon vornherein eine erfreuliche und willkommene Gabe genannt

werden, und ſie wird um ſo erfreulicher ſein, je mehr ſie dieſen Zweck zu erreichen durch Inhalt und Form befähigt iſt.

Dieſen Zweck hat ſich das Taſchenbuch Cöleſtina, von welchem bis jetzt 3 Jahrgänge erſchienen ſind, deren beide letzte vor uns liegen, geſtellt. Der Herausgeber ſpricht ſich darüber im Vorwort alſo aus:

„Der Gedanke zur Herausgabe dieſes Feſtgeſchenkes wurde zunächſt durch das Bedürfniß veranlaßt, ein Taſchenbuch zu beſitzen, welches man Frauen, Töchtern und Schweſtern ohne die Beſorgniß in die Hände geben könnte, daß die Phantaſie der Leſenden befleckt und ihr Gemüth zerrüttet werde. Durch das Zuthun verehrter Freunde wurde der anfangs ſehr beſchränkt angelegte Plan erweitert und unſerer Cöleſtina eine viel höhere Aufgabe geſtellt; ſie ſoll, wie ihr Name ſchon andeutet, Blüthen ſpenden der himmliſchen Poeſie im Gegenſatze zu der, die am Irdiſchen klebt. Das Gemeine und Nichtige wurde oft und lange genug beſungen. Oder wie, Hohn und Spott wären allein poetiſch, und für die kämpfende und leidende Seele gäbe es keine andere Löſung ihres Schmerzes, als die Verzweiflung? Nur das Herz, das im Schmutze eines wüſten Lebens untergeht, wäre anziehend, nicht aber das reine und ſittige, das ſeine zarten Empfindungen in melodiſchen Lauten aushaucht, oder ſich in überſtrömender Lebenskraft auslebt? Die leeren und todten Mythen des Heidenthums wären dichteriſch, und die ewigen Myſterien des lebendigen und ewigfriſchen Chriſtenthums wären es nicht?“

Zu dieſen ſchönen und wahren Worten haben wir nur

noch beizufügen, daß damit nicht gemeint ſein kann, nur die religiöſe oder näher die geiſtliche Poeſie d. h. jene, welche ausſchließlich geiſtliche Gegenſtände behandelt, ſei die wahre, denn weder die ganze Natur, noch das ganze Leben der Menſchheit iſt in der Kirche und ihren Formen beſchloſſen, ſondern nur, es dürfe und müſſe von der wahren und chriſtlichen Poeſie verlangt werden, daß ſie religiös ſei, d. i. daß ſie vom Geiſte der Religion durchweht alles Schöne, Gute und Heilige, was in der Natur und im Leben der Menſchheit verborgen iſt, mit ſinnigem Auge und mit tiefer, reiner Empfindung auffaſſe und künſtleriſch darſtelle.

Gehen wir nun von dem Standpunkt, auf den ſich der Herausgeber dieſes Taſchenbuchs geſtellt hat und den wir als richtig anerkannt haben, zu der Beurtheilung der Leiſtung ſelbſt über.

Das Taſchenbuch iſt ſo angelegt, daß poetiſche und proſaiſche Stücke mit einander abwechſeln. Wir wollen zuerſt die proſaiſchen und dann die poetiſchen Leiſtungen in beiden Jahrgängen vornehmen.

Der Jahrgang 1838 enthält zwei biographiſche Skizzen: Johanna Franziska von Fremiot, Baronin von Chantal, von Betty Seudtner, geb. Wolf, und Kaiſerin Adelheid, von J. B. v. Pfeilſchifter, wie auch eine kleine Erzählung: die weiße Taube, mitgetheilt von H. v. P., eine räthſelhafte Begebenheit, deren Wahrheit vom Erzähler verbürgt wird, und die einen neuen Beleg des Hereinragens der Geiſterwelt in die ſinnliche darbietet.

Vor Allem hat uns die biographiſche Skizze der heil.

Franziska von Chantal angezogen durch die Fülle des religiösen Lebens, das in dieser herrlichen weiblichen Persönlichkeit sich offenbarte, und durch die meisterhafte Darstellung und tiefe Auffassung, mit welcher uns die Frau Verfasserin dieses Charakterbild anschaulich klar vor Augen gestellt hat. Wir fühlen, daß nur eine weibliche Seele die Tiefe, Innigkeit und Zartheit des religiösen Seelenlebens einer Franziska von Chantal wahrhaft auffassen und darstellen konnte, und wir können den Wunsch nicht unterdrücken, daß die Frau Verfasserin uns noch mit mehreren solcher Darstellungen weiblicher Charaktere erfreue.

Herr von Pfeilschifter gibt gedrängt das ereignißreiche Leben der Kaiserin Adelheid, Gemahlin des deutschen Kaisers Otto I., die in Zeiten, wo schlechte Lehre und noch schlechteres Beispiel die Erkenntniß trübten und das Gewissen abstumpften, im Unglück wie auf der höchsten Stufe weltlicher Ehren, den Weg zum ewigen Leben fand und wandelte.

Der Jahrgang 1839 macht uns zuerst mit einem portugiesischen Dichter, Agosthino de Pimenta, genannt da Cruz, bekannt, der im Jahre 1540 geboren, nachdem er neun und fünfzig Jahre das Ordenskleid des hl. Franziskus getragen und 14 Jahre lang als Einsiedler in der Serra da Arrabida ein strenges aber gottgeeinigtes Leben geführt, im Jahr 1619 starb. Die interessante biogr. Skizze ist von Dr. Fr. Jos. Schermer aus dem Portugiesischen übersetzt, und wir bedauern nur, daß der Verf. nicht einige Proben von Augustins Gedichten beigefügt hat, um die äußerst günstige Schilderung, die er von dessen Dichtweise macht, durch eigene Einsicht einigermaßen bestätigen zu können.

Die Charwoche in Rom, von Bernhard Wagner, gibt ein anziehendes und frisches Bild des Lebens in Rom und der Feierlichkeiten, mit welchen in der Hauptstadt der Christenheit die heilige Woche begangen wird.

Schwester Augustina, Memoiren einer Karmeliter-Nonne, von ihr selbst niedergeschrieben. Aus dem Franzöſ. übersetzt. Höchst interessante Bekehrungsgeschichte der Demoiselle Gautier, Schauspielerin am Theatre Français zu Paris, aus der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Besonders sichtbar ist in diesen Memoiren, wie die Gnade Gottes an geringfügige Umstände anknüpft, und die Seele, die sich ihr überläßt, stufenweise zu größerer Vollendung führt.

Nicht ohne freudige Rührung kann man das Lebensgemälde aus unsern Tagen „Viktorine von Galard" von Betty Seydtner, geb. Wolf, lesen, das uns thatsächlich zeigt, daß auch unsere Zeit ihre Heiligen hat. Wir können uns nicht enthalten, folgende Stelle auszuheben: „Gebt euch zufrieden, in deren Gemüthern die heilbringende Sehnsucht nach dem Heiligen aufgegangen! Gewiß, auch unsere Zeit hat ihre Heiligen, hat ihre Märtyrer und Bekenner, hat ihre gottgeweihten, jungfräulichen Seelen, hat sie in allen Ständen, in jedem Alter, in jedem Geschlechte. — — Lernt das höhere Leben nur verstehen und muthig, frei von Menschenfurcht, es erfassen! Oeffnet euer Herz dem Geiste seliger Gemeinschaft und löst euer Gemüth aus der Umstrickung des Netzes, das in tausendfachen Verknüpfungen der Egoismus des Verstandeshochmuths über die ganze Menschheit geworfen. Bereitet euch so vor, die höheren Lebensbil-

der in euer Inneres aufzunehmen, wie sie auch in unsern Tagen den Gläubigen, „die guten Willens sind", erscheinen, und nicht, wie die Thiere des Waldes die Erscheinungen des Naturlebens an sich vorbeigehen zu lassen, — die da stehen, einen Augenblick verwundert blicken und dann weiter weiden, gebückt nach dem Futter der Erde."

Der letzte Montfalcon, eine Sage aus dem 17ten Jahrh. Aus dem Franz. übersetzt von Willibald; sehr ergreifendes und durch den Schluß überraschendes Sittenbild.

Herr v. Pfeilschifter widerlegt in seinen Fragmenten aus der Geschichte der dramatischen Kunst bei den Spaniern zuerst lügenhafte Berichte über das spanische Theater von Reisenden, die Spanien nicht gesehen, und gibt interessante, nur zu kurze Nachrichten über dramatische Poesie der Spanier überhaupt.

Diesen gewiß würdigen Leistungen in Prosa stehen die poetischen Leistungen, die Cölestina uns bietet, im Allgemeinen keineswegs nach, wiewol uns gerade keine berühmte Dichternamen begegnen. Sie sind Blüthen der himmlischen Poesie, im Allgemeinen aus tiefem religiösen Gefühl hervorgegangen, nach Inhalt und Form mehr oder minder vollkommen. Die Namen der Dichter, welche Beiträge gegeben haben, sind: Sigismund von Norden, J. B. Goßmann, Guido von Meyer, Franz von Maltiz, Fr. Schlosser, Georg Henner, Jakob, Eduard Michelis, Wilh. Junkmann, Dr. Fr. Hoffmann, Friedr. Beck, Theod. Mühlbaur, A. Hungari, Karl Edel, Franz Bierkante u. A.

Cölestin der Acolyth, ein dramatischer Roman aus den Zeiten der Reformation von Sigism. v. Norden (Jahrg.

1838), deſſen Schluß für den Jahrg. 1839 verſprochen worden war, iſt unvollendet geblieben.

Die Sagen und Legenden von Verſchiedenen ſind alle ſchlicht, einfach und kindlich; beſonders haben uns Eliſabeth von Thüringen und der Knabe in der Chriſtnacht, beide von Theod. Mühlbaur, freundlich angeſprochen.

Friedr. Schloſſer hat die kirchl. Hymnen: veni sancte spiritus, Lauda Sion und das Wonnelied des heil. Bernhard, und Franz v. Maltiz das Stabat mater ſehr gut überſetzt.

Die Sonette von Jakob im Jahrg. 1838 zeichnen ſich durch Wohlklang und durch eine tiefe, in Liebe zum Erlöſer überſtrömende Empfindung aus. Wir theilen Folgendes mit:

Ein jeder Deiner Heiligen am Throne
Trägt einen Kranz von ſelt'nen Edelſteinen,
Ein Diadem von Tugenden; doch keinen
Siehſt leuchten Du in gleicher Siegeskrone.

Und gabſt Du gleich Dich ſelbſt zum Lohne,
Darf keiner doch dem andern gleich erſcheinen;
Denn ſelbſt ſie müſſen ſich zur Krone einen,
Zum Strahlendiadem, dem ew'gen Sohne;

Der leuchtet als die ew'ge Gnadenſonne
Aus jedem anders, wie aus tauſend Spiegeln,
Aus jeglichem der ſel'gen Geiſter wider;

Ein Liebesmeer, ein Ozean der Wonne
Tränkt, nährt ſie alle; auf der Andacht Flügeln
Nur einen Ton nachhallen tauſend Lieder.

Im Jahrg. 1839 hat der nämliche Dichter einen Sonettenkranz gegeben, der aus 48 Sonetten besteht. Wir hätten gewünscht, derselbe wäre strenger gegen sich gewesen, und hätte mindestens die Hälfte derselben unterdrückt, da viele darunter, so schön andere sind, den gleichen Gedanken nur anders modifizirt wiederholen, unklar gedacht, zum Theil auch hart im Reime sind; so hat No. 12. statt 14 Zeilen deren 15.

Die andern lyrischen Gedichte von Jakob zeichnen sich vortheilhaft aus.

A. Hungari beurkundet in den Kreuzesblumen ein recht schönes Dichtertalent.

Mit vielem Interesse haben wir die einfachen, frommen Dichterklänge von Eduard Michelis vernommen, des ehemaligen Privatsekretärs des Erzbischofs Klemens August von Köln. Wir glauben in dem folgenden Liede den ganzen Charakter dieses Mannes ausgedrückt zu finden.

Ergebung.

Dir hab' ich mich gegeben,
Es soll mein ganzes Leben
Nur Dir geweihet sein:
Ich weiß: nie kann's geschehen,
Daß auf des Kindes Flehen
Du reichest einen Stein.

Drum gibst Du frohe Tage,
Entfernst Du Leid und Klage,
So preis' ich Jesu Dich;
Doch sind die Stunden alle
Getränkt mit bitt'rer Galle,
Auch dann erfreu' ich mich.

Es iſt ja ſo Dein Wille;
Und wenn ich den erfülle,
So iſt es gut mit mir:
O, lieber niemals Freuden,
Viel lieber lauter Leiden,
Als je mißfallen Dir.

Und wenn's Dein Wille wäre,
Daß ich zu Deiner Ehre,
Und für die Kirche Dein,
Von Dir gewürdigt würde,
Zu tragen eine Bürde,
So ſollt's mich ewig freu'n.

Des alten Pfarrers Woche von Eliſabetha, ſehr gemüthliche, liebliche Lebensbilder.

Der Meßgeſang von Fr. Beck iſt aus dem Weſen der Meſſe heraus gedichtet und verbindet mit der Innigkeit des religiöſen Gefühls jene Einfachheit und Kraft des Ausdrucks, welche die unerläßlichen Bedingungen eines Geſanges ſind, mit dem das Volk das heiligſte Myſterium unſrer Religion verherrlichen ſoll.

Unter den vielen ſchönen Liedern, die unter der Aufſchrift: Harfentöne, Sanges-Stimmen, Lieder-Töne zuſammengeſtellt ſind, heben wir die wenigen Gedichte von Franz Vierkante wegen ihrer edeln und rührenden Einfalt hervor. In dem Gedichte „Nacht" Jahrg. 1839. S. 248. heißt es:

„Wann kommt der Tag, der nie ein Ende nimmt,
Wo Liebe ewig uns aus Liebe ſtrömt?

Mir wird die Nacht so lang, so lang der Tag,
Die Nacht ist Schlaf, der Tag ist eitel Traum,
Nur im Gebete scheint der Dämmrungsstrahl
Des neuen Tags, an dem die Seele wacht.
O scheine oft mir, Morgenstrahl,
Und schwinde nicht so schnell wie Blitzesschein;
Verkläre dich zum hellen Morgenroth!
Ich sterbe — herrlich geht die Sonne auf!

Eine Anmerkung belehrt uns, daß diese rührenden Laute der Schwanengesang des jungen Dichters waren, dem der Morgen aufgegangen ist, welchem er, wie die Nachtigall in dunkeln Schlünden den Strahlen des Tags, sehnsuchtsvoll entgegensang.

Eben so müssen wir noch die Lieder von Karl Edel wegen ihrer Sinnigkeit und Klarheit rühmend erwähnen.

Der Anhang des Jahrg. 1839 enthält vier französische Gedichte, Maria und Nathalie von Gustave de la Noue, L'ange Gardien von M. de Lamartine, und La fiancée von Jules de Francheville.

Noch ist übrig, daß wir mit einigen Worten von den Stahlstichen, die den Almanach zieren, Erwähnung thun. Das Titelbild des Jahrg. 1838 stellt Franziska von Chantal vor, an einer Fensternische sitzend und in einem Buche, das ihr auf dem Schooße liegt, lesend. Die Gestalt ist sehr zart und lieblich, nur glauben wir, daß die Heilige gegen die Situation protestirt hätte, in der sie hier abgebildet ist. Das zweite Bild stellt die im Kreuz emporschwebende Maria nach einem alten Bilde vor. Das dritte, äußerst sauber ausgeführt, italienische Landleute, die auf der Sack-

pfeife vor einem Madonnabilde ſpielen, die Augen andächtig auf die Mutter Gottes gerichtet. Auf dem 4ten Bilde (zu Goßmanns poetiſcher Erzählung „der Vendéer" gehörig) bringt dieſer Greis nach vollendetem Kampfe ſeine Waffen auf den Knieen liegend der hl. Jungfrau Maria dar. Das letzte Bild ſtellt die Kaiſerin Adelheid vor, eine edle Geſtalt.

Die Bildzer des Jahrg. 1839 ſtehen den eben angeführten an Reinheit des Stichs nach. Das Titelkupfer ſtellt zwei Genien vor, Arm in Arm emporſchwebend, den Genius der Muſik und den Genius der Poeſie. Wenn alle Künſte ſchweigen, währt ewig das Wort, das ſich im Liede verklärt und fort und fort tönt — iſt der ſinnige Gedanke.

Das 2te Bild: die Pilgerinnen von Rom, nach H. Heß. Das 3te Sta Julia; 4) die Zuflucht zum Altar; 5) Eine im Walde betende Bauernfamilie, zur Legende Maria-Buchen.

Wir ſehen alſo, daß dieſes Taſchenbuch die Aufgabe, die es ſich geſetzt, nach Kräften zu erfüllen trachtet, und ſchon Treffliches gegeben hat. Um ſo mehr iſt zu bedauern, daß es nicht die Anerkennung gefunden hat, die es mit Recht erwarten durfte: es heißt im Vorworte zum Jahrg. 1839:

„Leider müſſen wir geſtehen, daß das Unternehmen weder bei den jungen Künſtlern und Schriftſtellern, noch bei dem Publikum jenen Anklang fand, den wir zu hoffen wagten, und daß wir weder von jenen noch von dieſem ſo unterſtützt wurden, wie wir es bei dem Stande unſerer Literatur hätten erwarten ſollen. Nach vielen vom Verleger vergebens gebrachten Opfern muß das Unternehmen wieder aufhören, wenn ſich keine lebhaftere Theilnahme von Seite derer, die es mit beſonderem Dank hätten aufnehmen

sollen, kund gibt. Wir sagen dies offen, damit diejenigen, welche Geist und Tendenz dieses Taschenbuchs billigen oder sich daran erfreuten, durch Empfehlung und Verbreitung die Fortsetzung desselben möglich machen, sofern sie dieselbe wünschen. Es ziemt uns nicht, die Vorzüge desselben und was in den drei ersten Jahrgängen geleistet ist, zu rühmen, wenn man aber die katholische Literatur weder will noch begreift, so muß man wenigstens nicht klagen, wenn die religiöse und kirchliche Gesinnung unter den Gebildeten, zumal auch unter dem andern Geschlecht, gänzlich abhanden kommt."

Wir wünschen von Herzen, daß das löbliche Unternehmen fortgesetzt werde, und empfehlen es daher Allen, insbesondere auch den Theologie Studierenden, die Sinn für höheres religiöses Fühlen, Denken und Leben haben, und ihr in der Dürre des Alltagslebens vertrocknetes Herz an den Quellen der heiligen Poesie erfrischen und laben wollen.

Die Ausstattung, Druck und Papier ist vortrefflich, und der Preis (2 fl. 24 kr.) so billig, als man nur erwarten kann. Die zwei ersten Jahrgänge sind um den herabgesetzten Preis von 1 fl. 45 kr. für den Jahrgang zu bekommen.

Ed. Vogt,
Repetent am Wilhelmsstift.

Das Leben des heiligen Vincenz von Paul. Mit seinem Bilde und Facsimile. Nach der von der katholischen Gesellschaft zur Verbreitung guter Bücher gekrönten Preisschrift des C. A. von Reboul-Berville. Aus dem Französischen frei übersetzt, mit Zusätzen vermehrt und einer Vorrede begleitet von Dr. J. N. Müller, Dompräbendar an der Metropolitankirche zu Freiburg u. s. f. Rottenburg am Neckar 1839. Verlag der J. B. Bäuerle'schen Buchhandlung. 259 S. gr. 8. 1 fl. 30 kr.

Gute Biographieen wahrhaft edler und großer Männer sind ebenso erbauend, als belehrend und anziehend, und verdienen darum mit Recht die freundliche Aufnahme, deren sie sich bei Lesern aller Stände, aller Alters- und Bildungsstufen zu erfreuen pflegen. Dieß trifft nun wohl auch bei vorliegender Lebensbeschreibung des heiligen Vincenz von Paul zu; und wer nur einigermaßen mit der segensreichen und großartigen Thätigkeit dieses armen Priesters bekannt ist, wird gerne nach einer Schrift greifen, deren Inhalt ihm so reiche Ausbeute für seine Belehrung und Erbauung, wie für seine Unterhaltung verspricht.

Uebrigens hat es uns auch bisher nicht an Lebensbeschreibungen des hl. Vincenz gefehlt, und namentlich hat die von Stolberg zahlreiche Leser gefunden, und verdient selbe noch immer zu finden, denn Stolberg war ganz der Mann zur Auffassung einer so edlen und liebevollen Persönlichkeit. Doch hat es H. Müller nicht für überflüßig gehalten, eine

neue, in Frankreich erschienene, von dem Friedensrichter C. A. von Reboul-Berville zu Nanterre im Dept. Seine besorgte und von einem Vereine gekrönte Biographie des hl. Vincenz ins Deutsche zu übertragen. In der That auch ist dieses Buch mit aller französischen Anmuth und in herzlich religiösem Sinne geschrieben, und zeichnet sich bei dem Reichthume des Inhaltes durch Einfachheit und Natürlichkeit aus. Nur Schade, daß H. Müller diese letzteren Vorzüge vielfach verwischt hat durch die überflüssigen und darum geschmacklosen Verzierungen, die er anzubringen und einzuschieben für gut fand, und die wir an diesem Platze so wenig billigen können, als wir seiner im hochpathetischen und floskulösen Style geschriebenen Vorrede einen Geschmack abzugewinnen im Stande sind. Ein so erfahrener Schriftsteller, wie Hr. Müller, sollte an so eitlem Putze keine Freude haben und wissen, daß solcher den großartigen Eindruck des Gegenstandes nur schwächen kann. Hätte er lieber dafür für genauere Correktur des Buches, besonders in den Zeitangaben gesorgt und einige Undeutlichkeiten des Originals berichtigt.

Doch wir wollen nicht beim Tadel verweilen, glauben vielmehr unseren Lesern einen angenehmeren Dienst zu erweisen, wenn wir ihnen eine kurze Skizze der edlen Wirksamkeit des hl. Vincenz mittheilen, und sie damit zugleich zur Lektüre einer ausführlicheren Biographie des Mannes einladen, dessen große Verdienste um die Menschheit außer vielen andern Instituten das der barmherzigen Schwestern und der Priester von der Mission tagtäglich laut und Allen vernehmlich verkünden.

Vincenz von Paul ward den 24. April 1576 zu Ranquines, einem kleinen Dorfe in der Provinz Gascogne geboren. Sein Vater, Wilhelm von Paul, war ein einfacher, wenig begüterter, aber arbeitsamer Landmann. Frühe zeigte sich bei dem Knaben Nächstenliebe und Gutherzigkeit vereint mit Talenten, die zu den schönsten Hoffnungen berechtigten. Dieß bewog seinen Vater, ihn für die wissenschaftliche Laufbahn zu bestimmen, und ihn der Schule zu Dax zu übergeben. In seinem zwanzigsten Jahre beschloß Vincenz, sich der Theologie zuzuwenden, und trat in das Seminar zu Toulouse ein, wo er sieben Jahre blieb. Hier fand er in dem Herzog von Epernon einen Beschützer und Wohlthäter, der ihm bald nach seiner Priesterweihe im J. 1600 ein Bisthum verschaffen wollte, denn seine Vorzüge waren nicht verborgen geblieben. Aber Vincenz lehnte jede höhere Würde ab.

Auf einer Seereise von Marseille nach Narbonne im J. 1605 wurde Vincenz von türkischen Seeräubern gefangen genommen, in Tunis auf den Sklavenmarkt gebracht, und verkauft. Er kam nacheinander an mehrere Herrn, zuletzt an einen Renegaten. Dieser sah die Schmach seines Abfalls ein, und beschloß mit Vincenz nach Frankreich zu fliehen. Sie kamen glücklich nach Avignon, und der Renegat wurde von dem päbstl. Vicelegaten wieder feierlich in den Schoos der Kirche aufgenommen.

Mit diesem Legaten reiste Vincenz nach Rom, und überließ sich hier wieder seinen gewöhnlichen Studien, die in der Gefangenschaft zu Tunis eine Unterbrechung erlitten hatten. Nach einiger Zeit schickte ihn der französische Gesandte mit einem geheimen wichtigen Auftrage an König Heinrich IV.

von Frankreich, und der große König lernte den ehrwürdigen Priester hoch schätzen. Es war dieß im J. 1609. Nachdem er seinen Auftrag erfüllt, widmete sich Vincenz dem Krankendienste im Spital der Charité zu Paris, und trat in Freundschaftsverbindung mit dem Herrn von Berülle, dem Stifter des französischen Oratoriums. Bald wurde er Almosenier der Königin von Frankreich, Margaretha von Valois, lebte einige Zeit im Oratorium des H. von Berülle, und nahm nachmals die Pfarrei Clichi an, deren Wohlthäter er wurde, nicht durch die Spenden, die er selber geben konnte, denn er war der Aermste der Armen, sondern durch die Gaben, die um seinetwillen von begüterten Parisern dem benachbarten armen Kirchspiele reichlich zuflossen. Aus Gehorsam gegen Berulle übernahm Vincenz die Erziehung zweier Söhne des Grafen Gondi von Joigny, und verließ unter Thränen seine Gemeinde, um in einem neuen Wirkungskreise Segen um sich zu verbreiten. Hier öffnete sich ihm die große Laufbahn, die er zu durchlaufen bestimmt war. Er hatte einen armen Bauern bewogen, eine Generalbeicht abzulegen, und an diesem sehr heilsame Früchte seiner Ermahnung gesehen. Die Frau von Gondi, eine sehr fromme und gebildete Dame, ersuchte ihn nun, die Wohlthat, die er jenem Kranken erwiesen, auch auf alle Einwohner von Folleville (einer Besitzung ihres Gemahls) auszudehnen. Vincenz fieng nun an, eine Missionsanstalt zu eröffnen, die den speziellen Zweck der Bekehrung der Sünder durch Ermahnung und Aufruf zur Buße haben sollte. Die Wirkungen der ersten Mission waren so bedeutend und augenfällig, daß die Frau von Gondi auf allen ihren Gütern dieselbe einführte. So sehr solche

Wirksamkeit im Geiste und Geschmacke des seeleneifrigen Vincenz war; so glaubte er doch nicht mehr länger an seiner Stelle im gräflichen Hause bleiben zu sollen, denn das Leben der großen Welt war ihm zur Last. Er gieng darum mit Berulle's Zustimmung nach Chatillon les Dambes als Missionär und Pfarrverwalter. Es war dieß eine schwierige Gemeinde. Viele Einwohner, im Verbande mit dem benachbarten Genf, waren calviniſtisch geworden, Vincenz selbst wohnte bei einem Calviniſten, die sechs katholischen Geistlichen dieser Städt aber waren ohne wissenschaftliche Bildung, und wenig geneigt und geeignet, durch rühmlichen Eifer und durch das Ansehen eines guten Beispiels ihre Gemeinde zu heben. Aber bald lebte in Chatillon ein neuer Geist auf, und auch die bisher trägen Cleriker wurden zu neuem, sittlich-religiösen und eifrigen Leben geweckt. Durch seine Bemühung trat im J. 1617 die Schwesterschaft der christlichen Nächstenliebe ins Leben, die von zwei durch ihn bekehrten edlen Frauen gegründet wurde, und sich bald in andere Städte Frankreichs und selbst des Auslandes verbreitete. In diese Zeit fällt auch die glänzende That der durch Vincenz bewirkten Bekehrung des Grafen von Rougemont. Der Gefürchtete wurde jetzt eine Zuflucht der Leidenden und Armen.

Auf die Bitten der Familie Gondi, und in der Hoffnung, durch den Grafen, der General der französischen Galeeren war, den physischen und moralischen Zustand der Gefangenen bessern zu können, kehrte Vincenz im J. 1617 wieder zum Grafen Gondi zurück. Unter Thränen und Schluchzen nahmen die Bewohner von Chatillon von ihm Abschied, und die Protestanten der Stadt gaben ihm das schönste

Zeugniß, wenn sie zu den katholischen Einwohnern sprachen: „Ihr verliert die Stütze und den Grundstein eurer Religion.“

Von Paris aus, wo sich nun Vincenz wieder aufhielt, unternahm er Missionen, und stiftete Genossenschaften der christlichen Nächstenliebe. Weiter lagen ihm besonders die Galeerensklaven am Herzen. Mit Einwilligung seines Grafen kaufte er ein Haus in Paris, und bestimmte es für Aufnahme jener Sträflinge. Ein Aufruf an die öffentliche Wohlthätigkeit schaffte ihm die Mittel dazu, und besonders unterstützte der Erzbischof von Paris die neue wohlthätige Anstalt, die nicht blos für die leiblichen, sondern auch geistigen Bedürfnisse der verwahrlosten Verbrecher sorgen sollte. Täglich besuchte Vincenz seine Galeerensklaven, und redete mit ihnen von Gott mit jener eindringlichen Salbung, die ihm ganz eigen war. Die Religion drang in die Gefängnisse der Verbrecher, und die glückliche Veränderung, die sichtlich mit den Letzteren vorgieng, erfüllte alle Welt mit Staunen und mit Achtung vor dem Manne, der solches gewirkt. König Ludwig XIII. ernannte den Vincenz im J. 1619 zum Generalalmosenier der Galeeren von ganz Frankreich, damit die treffliche Ordnung, die dieser unter die Galeerensklaven der Hauptstadt gebracht hatte, überall zur Besserung dieser Verbrecher eingeführt werde.

Um diese Zeit übernahm Vincenz das weitere Amt eines Vorstehers in dem Kloster der Heimsuchung Mariä, welches die fromme Frau Fremiot von Chantal zu Paris gestiftet hatte. Der hl. Franz von Sales hatte Vincenzen in Paris kennen und verehren gelernt, und wünschte jene unter sei-

nem Schutze stehende Anstalt den besten Händen anzuvertrauen. Der große Bischof von Genf und der edle Priester von Paris lebten von nun an in der innigsten Freundschaft, einer würdig des andern. Bald gieng Vincenz nach Marseille, um bei den dortigen Galeeren seine heilsamen Einrichtungen zu treffen. Hier war es, wo er für einen unglücklichen, wegen Schmuggelei eingekerkerten Familienvater sich an Fesseln legen ließ, um diesen den Seinigen zurückzustellen, eine That, die durch die Demuth, welche sie so sorgsam zu verheimlichen suchte, noch schöner geworden ist. Rastlos arbeitete dann Vincenz an seinem begonnenen Werke weiter, führte die Verbrecher zur Erkenntniß ihrer Schuld und pflanzte in den Herzen ihrer Zuchtmeister Milde und Freundlichkeit.

Auf der Reise von Marseille nach Paris traf er in der Stadt Maçon ganze Massen von Bettlern, die ohne Religion ein wüstes, bald zügelloses, bald elendes Leben führten. Alsbald faßte er den Entschluß, für die Verwahrlosten zu sorgen, und durch sein Bemühen entstanden zwei fromme Gesellschaften, Bruderschaften des hl. Carl von Boromeo, deren eine für die männlichen, die andere für die weiblichen Armen sorgte. Bald gewann Maçon ein verändertes Aussehen. Die meisten der Bettler wurden thätig und arbeitsam, die gebrechlichen fanden Pflege und Unterhalt, und das Elend einerseits, wie die Last andererseits hörte auf. Vincenz aber verließ die Stadt in aller Stille, um sich dem öffentlichen Danke der Behörden zu entziehen.

Weiter rief er in Bordeaux die neue Ordnung bei den Galeeren in's Leben, und diese schwimmenden Gefängnisse,

früher ein Schauspiel der Hölle, wurden auch hier in Tempel verwandelt, in denen man zum erstenmale die Lobgesänge des Herrn und die Stimme der Reue vernahm. So lange Vincenz lebte, sorgte er bei seinen vielen andern Geschäften doch unermüdet für die Galeereusklaven, und erwarb ihnen einen mächtigen Beschützer an dem Cardinal Richelieu.

Unterdessen hatten Herr und Frau von Gondi eine Summe gestiftet, durch deren Empfang eine religiöse Genossenschaft sich verpflichten sollte, alle fünf Jahre in den gräflichen Herrschaften eine Mission zu halten. Umsonst bot Vincenz diese Summe den Oratorianern und Jesuiten an; beide waren schon zu sehr mit Geschäften beladen. Hiedurch, und durch den Wunsch der gräflichen Familie und des Erzbischofes von Paris, eines Bruders des Grafen von Gondi, bewogen, errichtete Vincenz selber eine neue Gesellschaft der Missionspriester 1624, welche sich besonders dem Seelenheile des Landvolkes und der niedern Stände widmen sollte. Bald erhielt das neue Institut die königliche Bestätigung, und Pabst Urban VIII. erhob es zu einer besondern religiösen Gesellschaft unter der Benennung der Priester der Mission, die wir von nun an in allen Gegenden Frankreichs, ja in entlegenen Ländern der Welt in apostolischer Thätigkeit und in apostolischer Einfachheit treffen.

Nebstdem übertrug ihm der Erzbischof von Paris die Leitung der geistigen Uebungen seiner Seminaristen, und bald zeichnete sich der junge Clerus der Pariser Diözese vortheilhaft aus. Ja die größten Männer jener Zeit, z. B. Bossuet, Godeau u. A. bildeten sich unter Vincenz zu tüchtigen Geistlichen, und auch Fenelon gieng aus dieser Schule her-

vor. Bald kamen auch zahlreiche Laien, denen es Ernst war mit ihrer Sinnesänderung und Lebensbesserung, zu den religiösen Conferenzen, welche alle Wochen in dem Hause der Missionspriester entweder von Vincenz selbst, oder von seinen Gehülfen gehalten worden sind.

Im Jahre 1632 erhielt die Gesellschaft der Missionspriester das Collegium St. Lazarus, woher sie auch den Namen Lazaristen erhalten haben. Ihr größeres Lokale und die vermehrten Einkünfte machten noch erweiterte Wirksamkeit möglich, und ihre Verdienste um die Neubelebung der Religion in Frankreich bei Clerus und Volk sind allgemein erkannt und gewürdigt.

Neben dem Institute der Missionspriester verdankt noch eine zweite, sehr wohlthätige Anstalt unserem Vincenz ihre Entstehung, die Gesellschaft der barmherzigen Schwestern. Er war Gewissensrath der Frau le Gras, der Wittwe des Sekretairs der Königin Maria von Medicis geworden, welche schon lange durch Werke der Wohlthätigkeit sich ausgezeichnet hatte. Durch Vincenz veranlaßt versammelte diese Matrone im J. 1633 mehrere fromme Jungfrauen um sich, und widmete sich mit ihnen dem Dienste der Kranken und Unglücklichen. Dies war der kleine Anfang eines nachmals so großen und so segensreichen Instituts. Zu dem Krankendienste und der Besorgung von Hospitälern gesellte sich noch die Erziehung von Findelkindern und der Unterricht armer junger Töchter. Auch die Pflege seiner Galeerensklaven legte Vincenz in die Hände der barmherzigen Schwestern, die keine andere Clausur, als den Gehorsam, kein anderes Gitter, als die Furcht Gottes, und

keinen anderen Schleier, als eine heilige und vollkommene Bescheidenheit haben sollten. Vom Erzbischofe von Paris, von Ludwig XIV., und von Pabst Clemens IX. ward diese schöne Stiftung bestätigt und unter Vincenz und seine Nachfolger, die Generalvorsteher der Missionsgesellschaft gestellt.

Bald gieng eine andere neue Stiftung von Vincenz aus, die Gesellschaft der Matronen zu Paris, welche sich zuvörderst dem Dienste des Hôtel-Dieu, des größten Spitals von Paris, bald aber noch anderen Liebeswerken widmeten. Mit Staunen und Rührung sah man Frauen vom höchsten Range, an alle Feinheiten des Lebens gewöhnt, unter der Leitung von Vincenz demüthige Krankenpflegerinnen werden.

Um einen guten Clerus zu erziehen, errichtete Vincenz mehrere Seminarien in und außerhalb Paris, dabei schränkte er aber nicht blos auf Frankreich seine wohlthätige Wirksamkeit ein, die ganze Welt lag ihm am Herzen, und er fand vielfach Gelegenheit, dieß zu bethätigen. Als das benachbarte Lothringen, durch Krieg verwüstet, von Hunger und Seuche heimgesucht, in trostlosem Zustande war, und keine menschliche Hand helfen zu können schien, da sandte er seine Missionspriester in das Land, damit sie leibliche und geistige Nahrung, Ermahnung, Trost und Kleidung den Kranken und Armen brächten. Ueber anderthalb Millionen Franken, die Kleidungsstücke und Leinwand gar nicht berechnet, hat damals der arme Priester nach Lothringen geschickt, der selber oft kaum Brod zur Nahrung hatte. Er war es wieder, der für jene Unglücklichen sorgte, die von Lothringen nach Frankreich herübergekommen waren, um hier Brod zu su-

chen; und mehr als 20 Jahre lang floßen die Quellen der Wohlthätigkeit, die auf sein Wort und durch sein Bemühen sich geöffnet hatten. Es schien, als ob seinen Worten die Schlösser an den Kassen der Reichen nicht widerstehen könnten. Während das Gesagte geschah, wendete er seine Aufmerksamkeit den von Cromwell vertriebenen Katholiken aus England zu, und auch für sie fand er Unterstützung und Hülfe. Wo eine Noth war, da war Vincenz mit seinen Genossen, brach eine Hungersnoth aus, so gab er Getreide, oder Geld um solches zu kaufen, in die Picardie und Champagne z. B. schickte er über eine Million Franken; war eine Ueberschwemmung eingetreten, so kamen seine Priester auf Nachen, um zu retten, oder den Eingeschlossenen Nahrung zu bringen. Ganze Provinzen, Städte und Ortschaften verdankten ihm ihre Rettung und Erhaltung. Darum ist auch sein Andenken in Frankreich so gesegnet, wie nicht leicht das eines anderen Menschen.

Ludwig XIII. war 1643 in Vincenz's Armen gestorben, und Anna von Oestreich übernahm die Regentschaft während der Minderjährigkeit Ludwigs XIV.. Jetzt wurde Vincenz als königlicher Rath in geistlichen Angelegenheiten berufen, und bat vergebens um Enthebung von dieser Stelle. Unerschrocken trat er nun den selbstsüchtigen und unreinen Absichten des allgewaltigen Ministers Mazarin entgegen, und flößte diesem so große Scheue ein, daß er nur dann eine seiner Creaturen auf geistliche Stellen zu befördern wagte, wann Vincenz abwesend war, denn kühn vertrat dieser allen Unwürdigen den Zutritt zum Heiligthum.

Während des Aufstandes der Fronde kämpfte Vincenz

mit vielen Mühen und Gefahren als treuer Anhänger des königlichen Hauses, aber auch die Kriegsunruhen konnten ihn nicht abhalten, unter Lebensgefahr in den aufgeregten Gegenden seine Missionen zu machen, und ohne Unterschied jedem Leidenden Trost zu spenden. Fast war er unter den Mühen seiner apostolischen Arbeiten erlegen, als ihn die Königin nach Paris zurückrief.

Endlich bezeichnete er noch die letzten Jahre seines Lebens durch wohlthätige Anstalten, die durch ihn und seine Beihülfe ins Leben gerufen wurden. Dahin gehört die Genossenschaft der Töchter der Vorsehung, der Töchter vom hl. Kreuze, die Stiftung des großen Findelhauses von Paris, des Spitals vom Namen Jesus, des allgemeinen Spitals, worin gleich Anfangs gegen 5000 Arme aufgenommen wurden, und endlich des Spitals zu Saint-Reine in Burgund für Gebrechliche aller Art, welche bei den dortigen Mineralquellen ihre Genesung suchen wollten. Lauter Institute, von denen jedes allein schon seinen Namen verewigen würde.

Nach allen diesen Arbeiten wurde der treue Diener am 27. September 1660 in einem Alter von 85 Jahren von seinem Herrn zu sich gerufen, und in den Hütten der Armen, wie in den Palästen flossen Thränen dankbarer Liebe und inniger Verehrung für den außerordentlichen Wohlthäter der Menschheit, den die Kirche bald unter ihren Heiligen verehrte.

Hefele.

Kommentar über die Geneſis von Dr. Friedrich Tuch, Privatdocent an der Univerſität zu Halle. Halle, 1838.

Die Einleitung (S. I—XCVIII.) beſchäftigt ſich zuerſt überhaupt mit der Begriffsbeſtimmung von Sage und Mythus. Der Unterſchied von beiden wird im Weſentlichen alſo feſtgeſetzt: Die Sage beruht auf der Anſchauung eines Faktums, welches mit einem Gedanken gleichſam erfüllt und belebt wird; ſie würde daher überall wahre Geſchichte mittheilen, wenn das ihr zum Grund liegende Faktum von der Ueberlieferung in allen ſeinen Momenten immer treu wiedergegeben würde, was jedoch keineswegs der Fall iſt. Beim Mythus verhält ſich die Sache umgekehrt. In ihm iſt ein Gedanke als das erſte gegeben, und dieſer kleidet ſich ſofort frei in die Form der geſchichtlichen Thatſache ein. Die Grundlage des Mythus iſt ſomit eine poetiſche, und obwohl ſeine Form ebenfalls die der hiſtoriſchen Thatſache iſt, ſo kann er doch nie auf hiſtoriſche Glaubwürdigkeit Anſpruch machen. Uebrigens erſcheinen in den alten Ueberlieferungen Sage und Mythus nicht immer ſcharf geſchieden, ſondern wie der Mythus oft ſagenhaft behandelt wird, ſo drängt ſich in die Sage gern der Mythus ein. Ohne die Richtigkeit dieſer Begriffsbeſtimmung, die in ihrer weitern Entwickelung manches Gute enthält, anfechten zu wollen, erlaubt ſich Ref. nur auf einen Fehler aufmerkſam zu machen, in Folge deſſen ihn die Erörterung, ſofern ſie mit beſonderer Rückſicht auf die moſaiſchen Urkunden geführt wird, unbefriedigt gelaſſen hat. Wie z. B. in von Bohlen's Einleitung zum Com-

mentar über die Geneſis, ſo wird auch hier mit einer gewiſſen aprioriſtiſchen Befangenheit ſchlechthin Sage und Mythus vorausgeſetzt und bloß die Aufgabe gewählt, deren Daſein begreiflich zu machen und als naturgemäß nachzuweiſen, etwa auch das zum Grund liegende hiſtoriſche Element, oder die in hiſtoriſche Formen eingehüllten Gedanken herauszufinden; da doch jene Vorausſetzung, namentlich in dem Umfange, wie ſie hier und von der rationaliſtiſchen Bibelkritik faſt durchweg, gemacht wird, noch von Niemand als eine ſchlechthin nothwendige und Wahrheit enthaltende nachgewieſen worden iſt. Die Frage, was hiſtoriſch ſei, und was nicht, wird faſt durchweg keiner förmlichen Unterſuchung unterworfen und rein nach Gutdünken und ſubjektivem Gefühle entſchieden. Und wenn etwa auch, um einzelnen Erzählungen eine hiſtoriſche Grundlage zu ſichern, bemerkt wird, daß „ſie zwecklos von der ſpätern Zeit erdichtet wären, wenn ihnen keine hiſtoriſche Tradition zum Grunde läge" (S. XI.); ſo bleibt doch zu bedauren, daß ſelbſt derartige Bemerkungen nicht durchweg den gebührenden Einfluß auf die Auffaſſung und Erklärung des Einzelnen erhalten haben.

Die Geneſis ſelbſt betreffend, wird zuerſt über Inhalt, Plan und Einheit des Buches; ſodann über die Verſchiedenheit ſeiner Beſtandtheile; endlich über das Zeitalter desſelben geſprochen. Verglichen mit von Bohlen's Commentar verdient bei vorliegendem Buche vor allem das gelobt zu werden, daß Hr. Tuch ſeine Aufgabe ſich genau abgrenzt und bei ſeinem Gegenſtande ſtehen bleibt, und, obgleich er die Untrennbarkeit der Geneſis von den übrigen moſaiſchen Büchern anerkennt und behauptet, ſich doch nicht in ſolche kri-

tiſche Unterſuchungen über den ganzen Pentateuch verliert, welche auf das Verſtändniß der Geneſis keinen merklichen Einfluß mehr haben. Daß ein „überlegter Plan" durch die Geneſis ſich hindurch ziehe, und dieſelbe nicht „durch zufällige Verbindung verſchiedener Beſtandtheile entſtanden ſein könne", wird ausführlich nachgewieſen, und ſofort als Zweck ſämmtlicher Erzählungen dieſes Buches die hiſtoriſche Vorbereitung des Bundes Gottes mit ſeinem Volke bezeichnet, welcher Bund zwei Seiten habe, die Ausſonderung des Volkes Gottes und die Anweiſung des Landes Kanaan zu ſeinem Beſitze. Daß deßhalb „die Geſchichte der drei Patriarchen (Abraham, Iſaak und Jakob) der eigentliche Kern des Buches" ſei, wird man wohl zugeben, aber die Anſicht, daß die vorabrahamitiſche Geſchichte nur ein ganz zufälliges Daſein in der Geneſis habe, und wohl weggeblieben wäre, wenn ſich nicht bei Abraham unabweislich die Frage: „wer iſt Abraham?" aufgeworfen, und beziehungsweiſe bei jedem ſeiner Vorfahren Terach, Sem, Noah ꝛc. wiederholt hätte; wird ſchwerlich vielen Beifall finden. Sieht doch Hr. Tuch ſelbſt ſchon in der Erzählung von den Kainiten und Sethiten den beſonderen Zweck der Geneſis hervortreten (S. XXI.), wornach die Erzählung ſchon nicht mehr bloß deßhalb daſtehen kann, um Fragen jener Art zu beantworten.

Die Unterſuchung über die Verſchiedenheit der Beſtandtheile geht, wie dieß gewöhnlich und mit Recht geſchieht, von dem Gebrauche der beiden Gottesnamen יהוה und אלהים aus, und es wird an vielen Beiſpielen aus den ältern hiſtoriſchen Büchern des A. T. gezeigt, daß „der Sprachgebrauch, durchgreifenden Ideen des Hebräerthumes folgend,

ſich nicht zufällig für den einen oder anderen Gottesnamen entſchieden habe"; daß er ſich auch überall conſequent bleibe, wo die Idee, aus welcher er hervorgegangen, für Sinn und Zuſammenhang wichtig ſei; daß aber beide Namen auch beliebig mit einander abwechſeln können, wo der letztere Fall nicht Statt finde. Die hiebei vorkommenden Erörterungen, bei denen übrigens dem Hrn. Verf. viele und mitunter treffliche Vorarbeiten zur Benützung ſtunden, beweiſen Umſicht und Scharfſinn, und enthalten manches Eigenthümliche, was von Wichtigkeit iſt. Das Ergebniß derſelben aber, welches der Hauptſache nach nicht neu iſt, beſteht, kurz zuſammengefaßt, darin, daß אלהים das göttliche Weſen überhaupt, יהוה dagegen Gott in ſeinem ſpecifiſchen Verhältniſſe zu ſeinem Volke, den Gott der hebräiſchen Theokratie, bezeichne. Damit geht Hr. T. zur Geneſis über und findet, daß auch in dieſer beim Wechſel der beiden Gottesnamen einerſeits zwar allerdings derſelbe Sprachgebrauch ſich erkennen laſſe, andererſeits aber dieſer Sprachgebrauch doch nicht hinreiche, um die Eigenthümlichkeit jenes Wechſels in der Geneſis genügend zu erklären. Unerklärt bleibe namentlich „die Thatſache, daß ſich אלהים nur in beſtimmten Stücken finde, welche zugleich ein enger Zuſammenhang, ein charakteriſtiſcher Ideenkreis und Sprachgebrauch zu einer Einheit verbinde, und יהוה ganz ebenſo nur in beſtimmten Stücken, die ſich durch Sprache und Gedanken gleich ſtark auszeichnen". Dieß führt Hrn. T. auf die Anſicht, daß die beiderſeitigen Abſchnitte nicht von einem und demſelben Verf. herrühren können. Inzwiſchen kann er jedoch auch die Anſicht derjenigen nicht theilen, welche zwei oder mehrere ur-

sprünglich von einander unabhängige Bestandtheile der Genesis annehmen, die erst ein Dritter oder Vierter ꝛc. so, wie wir sie jetzt besitzen, aneinander gereiht habe. Er hält vielmehr jene Abschnitte, welche אלהים gebrauchen, für die anfängliche Genesis, oder, wie er es nennt, für die Grundschrift, die Abschnitte aber, in denen Gott Jehova genannt wird, für ergänzende Zusätze zur Grundschrift; der Jehovist ist ihm somit der Ergänzer, und durch ihn hat die anfängliche Schrift des Elohisten ihre jetzige Gestalt erhalten. Diese nicht gerade neue, von Ewald gemißbilligte, Ansicht sucht Hr. Tuch besser, als es bisher geschehen ist, zu begründen, und im Verlaufe des Commentars den doppelten Zusammenhang des Buches (der Grundschrift und der Ergänzungsschrift) ins Licht zu setzen. Es kann hier nicht der Ort sein, die Richtigkeit dieser, übrigens mit guten Gründen unterstützten, Ansicht (beistimmen kann ihr jedoch Ref. nicht) in Untersuchung zu ziehen. Nur an einen, wie es uns scheint, nicht unbedeutenden Mangel der Beweisführung möge erinnert werden. Wenn die besprochenen zwei Hauptbestandtheile nicht bloß der Genesis, sondern dem ganzen Pentat. zum Grunde liegen, aber nur bis auf Exod. 6, 2. am Gebrauche der Gottesnamen leicht unterscheidbar sind (S. L.); so entsteht natürlich die Frage, welches Kriterium man von Exod. 6, 2. an noch habe, um die zwei Hauptbestandtheile, Grundschrift und Ergänzungsschrift, als solche zu erkennen und von einander zu unterscheiden. Hr. Tuch hätte diese Frage um so weniger ganz umgehen sollen, als hier das Schweigen nothwendig die Vermuthung veranlassen muß, daß von jener Stelle an die zwei Hauptbestandtheile sich nicht mehr genü-

gend unterſcheiden und nachweiſen, und darum auch nicht mit Sicherheit annehmen laſſen. Dieß aber wäre für Hrn. Tuchs Auffaſſung der Geneſis äußerſt mißlich. Müßte man für die vier letzten Bücher des Pentat. nicht eine Grundſchrift und eine Ergänzungsſchrift annehmen, ſondern alles nur von einem Verfaſſer ableiten, ſo könnte dieſer eben wegen Exod. 6, 2. nur der Elohiſt ſein. In dieſem Falle aber müßte wegen der von Tuch ſelbſt behaupteten Zuſammengehörigkeit der Geneſis und der übrigen moſaiſchen Bücher, und wegen der durchgreifenden Einheit des ganzen Pentat., auch die Geneſis in ihrer jetzigen Geſtalt vom Elohiſten herrühren.

Die Frage nach dem Zeitalter der Geneſis fällt nach Hr. Tuch mit der Frage nach dem Zeitalter des Pentat. überhaupt zuſammen. Mit Recht verwirft er hier ſogleich unbedingt die grundloſe Anſicht, daß der Pentat. erſt gegen Chriſti Zeit hin durch Hinzufügung der Geneſis ſeine Vollendung und jetzige Geſtalt erhalten habe. Uebrigens behauptet er, auf ſeinem Standpunkte ganz conſequent und richtig, für die zwei verſchiedenen Hauptbeſtandtheile auch verſchiedene Abfaſſungszeiten. Die Grundſchrift kann nach ihm nur während der Regierungszeit des erſten jüdiſchen Königs (S. XCIII.), die Ergänzungsſchrift nicht nach der ſalomoniſchen Periode, aber auch nicht vor derſelben, geſchrieben worden ſein. Den Gründen, welche gegen eine ſpätere Abfaſſung vorgebracht werden, hier aber ſich nicht anführen laſſen, muß gewiß jeder Unbefangene hinreichende Beweiskraft zugeſtehen. Für manchen mit dem Fortgange der rationaliſtiſchen Bibelkritik bekannten Leſer mag es erfreulich ſein, hier zu ſehen, wie dieſe Kritik an der Sicherung und Feſthaltung ihrer bisherigen Er-

rungenschaft allmählig verzweifelt und gutes Muthes den Rückzug antritt. Die Gründe dagegen, welche gegen eine frühere als die angegebene Abfassungszeit sprechen sollen, fand Ref. nicht durchweg genügend. Wenn z. B. bloß die Erwähnung, nicht einmal förmliche Berücksichtigung, des Königthums gegen die Abfassung der Grundschrift vor Sauls Regierung als alleiniger Beweisgrund geltend gemacht wird, so zeigt uns Hr. T. selbst das Mittel, denselben zu entkräften, wenn er in Betreff jener „Kennzeichen," die nach andern Kritikern in eine spätere Zeit führen sollen, bemerkt, es bleibe dabei nichts übrig als „Annahme späterer Zusätze" — — „oder andere Erklärung" (S. XCVI.).

Was die Erklärung selbst betrifft, so hat wohl kaum eine andere alttest. Schrift in dem Grade, wie die Genesis, das Schicksal gehabt, daß die Erklärer ihren Sinn und Gehalt mit herrschenden Zeitphilosophemen und eigenen dogmatischen Ansichten so gut als möglich in Uebereinstimmung zu bringen suchten. Von dem Hauptgebrechen solcher Erklärer, scheint es, kann auch Hr. Tuch nicht ganz freigesprochen werden. Er findet weit eher (sucht vielleicht auch absichtlich) in der Genesis die Dogmen der Hegel'schen Philosophie als irgend einer christlichen Genossenschaft. Wenn ihm letzteres Befangenheit wäre, ersteres aber Unbefangenheit ist, so sind wir weit entfernt, dagegen Widerspruch zu erheben. Daß übrigens die mitgebrachte philosophische Ansicht wohl auch mehr, als die Worte der Schrift selbst, den Sinn der letztern bestimmen helfen müssen, glaubte Ref. unter anderm schon aus den weitläufigen Erörterungen über die Beschreibung des Sündenfalles abnehmen zu können. Derselbe ist nach Hrn. Tuch nicht

ein Fall, ſondern eine Erhebung des Menſchen, und zwar Erhebung aus dem Zuſtande der unbewußten Thierheit in den Zuſtand der ſelbſtbewußten Gottähnlichkeit. Vor dem Falle war der Menſch ohne Bewußtſein und Freiheit, weßhalb auch von einer Heiligkeit deſſelben in jener Periode gar keine Rede ſein kann. Die „paradieſiſche Unſchuld" war „eine thieriſche unbewußte Unzurechnungsfähigkeit." — „Wäre der Menſch in dieſer geblieben, ſo hätte er vor dem Thiere nichts vorausgehabt," — — „der Herr der Schöpfung und das Ebenbild Gottes wäre ſelbſt zum bewußtloſen Naturweſen herabgewürdigt." Nun hatte aber der Menſch als ein geiſtiges Weſen die Beſtimmung, „mit Bewußtſein und Freiheit das Gute wählen, das Böſe verabſcheuen zu können." Dieſe Beſtimmung konnte er nur dadurch erreichen, daß er aus dem Zuſtand der paradieſiſchen Unſchuld, der Indifferenz des Guten und Böſen, worin er mit Gott und mit der Natur in unmittelbarer Einheit lebte, heraustrat, und durch dieſen „Rieſenſchritt in das Bereich des Bewußtſeins und der Freiheit" übergieng und ſo erſt wahrhaft menſchlich, aber zugleich auch durch Bewußtſein und Freiheit gottähnlich wurde. Und dieſen Uebergang eben beſchreibt die Geſchichte des Sündenfalles. Es entſteht nun freilich die Frage, wie, in dieſem Sinne gefaßt, der ſogenannte Sündenfall eine Schuld genannt werden und eine harte Strafe nach ſich ziehen könne. In Betreff der Strafe wird geſagt: „Sterblich war der Menſch geſchaffen und ſollte ſterblich bleiben. Nur inſofern iſt der Tod Frucht vom Baume der Erkenntniß, als der Menſch durch das Bewußtſein zur Vorſtellung ſeiner Endlichkeit gelangt — —. Eben ſo verhält es ſich mit den übri-

gen Strafen. Dem paradiesischen Leben mangeln noch jene Beschwerden, weil sie für den noch unbewußten Menschen nicht vorhanden sind.“ Das heißt mit andern Worten: die vorgebliche Strafe für den Sündenfall war eigentlich keine. Der geistige Zustand des Menschen verbesserte sich, er wurde gottähnlich; der physische blieb nach dem Falle, wie er vorher war, nur daß der Mensch jetzt um denselben wußte. Hoffentlich wird nun auch keine moralische Verschuldung mit dem Sündenfalle verbunden sein. Zwar wird bemerkt: „Mit dem Bewußtsein der Freiheit tritt der Zustand der Zurechnungsfähigkeit ein. Des Menschen That wird von diesem Augenblicke an seine Bürde; die Sünde wird möglich und durch die Entzweiung mit Gott wirklich.“ Wenn wir jedoch bedenken, daß nach Hrn. Tuch keine Sünde ohne vorhandene Zurechnungsfähigkeit möglich, diese aber erst eine Folge des Sündenfalles, und der Sündenfall nur die naturnothwendige unvermeidliche That eines bewußt- und willenlosen Geschöpfes ist; so ist es uns ganz unmöglich von seinem Standpunkt aus im sogenannten Sündenfalle noch eine Verschuldung des Menschen zu erblicken. Wir müssen uns jedoch, ohne diese nicht mehr neue Ansicht näher zu prüfen, auf die Bemerkung beschränken, daß es uns schlechthin nicht einleuchtet, wie dieselbe durch die Worte der biblischen Erzählung des Sündenfalles gerechtfertigt werden könne, namentlich aber unbegreiflich ist, wie Gott einem unfreien willenlosen Geschöpfe Gesetze vorschreiben, dieses dieselben vernehmen und verstehen und als verpflichtend anerkennen, bei eintretender Versuchung sowohl sich selbst als den Versucher an dieselben erinnern und sie bisher beobachtet zu haben versichern, vor der Uebertretung der-

ſelben anfänglich zurückſchaudern, und erſt, durch eine liſtige Vorſpiegelung getäuſcht, zu derſelben ſich entſchließen könne. Uns ſcheint es vielmehr, daß hier ſchon (vor dem Sündenfalle) einige Spuren von Bewußtſein und Freiheit und bewußt und frei geübter Geſetzeserfüllung ſichtbar ſeien. — Daß z. B. nach der berührten Anſicht נשׁם 2, 17, 3, 3. 4. Die Bedeutung „zur Vorſtellung der Endlichkeit kommen" haben müßte, und Aehnliches, wollen wir unberührt laſſen.

Uebrigens mag dieß wohl das auffallendſte Beiſpiel ſolcher Art ſein, und die Anführung deſſelben an dieſem Orte ſoll keineswegs die Meinung veranlaſſen, daß derartige Erklärungen gar häufig in dem Commentar vorkommen. Vielmehr muß anerkannt werden, daß derſelbe viele beachtungswerthe und treffliche Bemerkungen und Erörterungen enthalte, und ungeachtet der ſtark mythologiſirenden Färbung deſſelben, der gelehrte Hr. Verf. doch, in Vergleich mit manchen ſeiner Vorgänger, auch hierin mehr Beſonnenheit und hiſtoriſchen Sinn an den Tag lege, als ſie. Wir können jedoch die Vorzüge und Mängel, die dem Commentar nach unſerer Anſicht zukommen, hier nicht weiter im Einzelnen berühren, und müſſen uns mit der Bemerkung begnügen, daß es an Vorzügen jedenfalls nicht fehle, und der Comment. auch für diejenigen, welche für bibliſche Mythologie weniger Sinn haben, als Hr. Tuch, doch in vieler Hinſicht ſehr leſenswerth und lehrreich ſei. Scheinbare und wirkliche Mißgriffe, befremdende oder auch falſche Erklärungsweiſen werden ſich in einem Buche, wie das vorliegende, wohl immerhin entdecken laſſen, könnten aber in der Schwierigkeit des behandelten Gegenſtandes je nach Umſtänden ihre volle Entſchuldigung finden. Geſteht

doch ſelbſt der hl. Auguſtin, nachdem er zu wiederholten Malen die Erklärung der Geneſis verſucht: — volui experiri in hoc quoque negotiosissimo ac difficillimo opere, quid valerem; sed in scripturis exponendis tirocinium meum sub tanta sarcinae mole succubuit (Retract. I. 18.). Hr. Tuch hätte ohne Zweifel gut gethan, wenn er z. B. nur die Quaestiones in Genesim dieſes Kirchenlehrers einer größern Aufmerkſamkeit, als es geſchehen zu ſein ſcheint, werth geachtet hätte. — Erwähnen muß Ref. noch, daß nach ſeiner Anſicht die ſprachliche Seite dieſes Commentars entſchiedene Vorzüge vor den bisherigen Bearbeitungen der Geneſis habe, namentlich auch vor dem Commentar von Bohlen's, deſſen Erläuterung hebräiſcher Ausdrücke und Redensarten durch das Sanskrit gar zu oft wenigſtens willkührlich erſcheint, und mit Recht ſchon vielſeitig getadelt worden iſt.

Die Eintheilung des geſammten hiſtoriſchen Stoffes der Geneſis in fünf Abſchnitte, von denen der erſte die Schöpfung der Welt und die älteſte Geſchichte des Menſchen (c. 1—3.); der zweite die Geſchichte der Nachkommen Adams bis zu Noachs Tode (c. 4—9.); der dritte die Geſchichte der Noachiden bis zu Abrahams Tode (c. 10—25, 18.); der vierte die Geſchichte Iſaaks (c. 25, 19—35, 29.); der fünfte endlich die Geſchichte Jakobs und Joſephs (c. 36—50.) enthält, fand Ref. nicht nur zur Erzielung einer leichtern Ueberſicht, ſondern auch zum beſſern Verſtändniß des Ganzen, weil die einzelnen hiſtoriſchen Hauptgruppen ſo markirter hervortraten, ſehr zweckmäßig.

Welte.

Patrum apostolicorum opera. Textum ex editionibus praestantissimis repetitum recognovit, brevi adnotatione instruxit et in usum praelectionum academicarum edidit Carolus Josephus Hefele, Theologiae Doctor ejusdemque in Acad. Tubing. P. P. extr. Tubingae, in bibliopolio Henrici Laupp. MDCCCXXXIX.

Die schon vielfach und in verschiedenen gelehrten Zeitschriften in Anwendung gebrachte Sitte der Selbstanzeigen gestattet auch mir, meine eben erschienene Handausgabe der apostolischen Väter in dieser Quartalschrift mit einigen Worten zu besprechen. Auf die Gefahr hin, eine abgedroschene und häufig mißbrauchte Formel in Anwendung zu bringen, erkläre ich sonach, daß die Ueberzeugung von der Zweckmäßigkeit und theilweisen Nothwendigkeit eines solchen Unternehmens der Hauptbestimmungsgrund zur Besorgung jener Handausgabe gewesen sey. Daß wenigstens die wichtigsten patristischen Werke keinem Theologen unbekannt seyn sollten, liegt am Tage. Um solche allgemein zugänglicher zu machen, ist in älteren und neueren Zeiten Manches geschehen. Man hat wohlfeile Handausgaben der Doctrina christiana, des Enchiridion's, des Werkes de civitate Dei, der Confessiones und anderer Schriften Augustins, des Commonitorium's von Vincentius Lirinensis, des Apologeticus von Tertullian, der herrlichen Schrift de Sacerdotio von Chrysostomus, der Apologien Justins u. dgl. besorgt, man hat patristische Chrestomathien geschrieben, wie Augusti, und Opera patrum selecta

herausgegeben, wie Böhl. Alle diese Bemühungen haben wir mit billigem Danke anzuerkennen, und ich habe dieß faktisch gethan, indem ich schon mehrere der genannten Leistungen meinen patristischen Vorlesungen zu Grunde gelegt, andere während meiner Studienjahre selber benützt habe. Aber es fehlte uns an einer Handausgabe der Schriften der apostolischen Väter, und doch verdienen diese mehr als alle andern in den Händen eines jeden Theologen zu seyn. Ittig, Frey und vor etwa einem Dezennium Hornemann haben zwar solche Ausgaben geliefert, aber nicht einmal von der Hornemann'schen, die überdieß an manchen Gebrechen leiden soll und ziemlich theuer ist, habe ich auf dem Buchhändlerwege trotz aller angewandten Mühe ein Exemplar erhalten können, die beiden andern aber sind schon vor hundert und mehr Jahren erschienen, darum nicht mehr in Massen zu haben, zum Theil auch nicht vollständig, zum Theil ohne guten Text. Eine Handausgabe der Ignatianischen Briefe besorgte im Jahre 1821 Joh. Carl Thilo, und auch ihn hat die Noth dazu gezwungen, weil er öffentliche Vorlesungen über diese Briefe im königl. Seminare zu Halle halten wollte. Einzelnen standen freilich die voluminösen Ausgaben der Schriften der apostolischen Väter von Cotelier und Gallandius zu Gebote, aber diese konnten immer nur in den Händen Weniger seyn, und an eine allgemeine Verbreitung derselben ist nicht zu denken. Und doch sollten die apostolischen Väter in akademischen Vorlesungen erklärt werden, und in der Privatbibliothek eines jeden Theologen sich finden. Darum entschloß ich mich, an die Besorgung einer wohlfeilen Ausgabe ihrer Schriften Hand anzulegen; sie ist jetzt beendigt und zum Theile in den Hän-

den des Publikums. Dieselbe enthält 1) den Brief Barnabä, 2) die beiden Briefe des römischen Clemens an die Korinther, 3) die sieben ächten Briefe des Ignatius von Antiochien in der kürzern und wahrern Recension, 4) den Brief des B. Polykarp von Smyrna an die Philipper, 5) den Brief eines unbekannten apostolischen Mannes an den Heiden Diognet, und 6) den Hirten des Hermas. Solche angebliche Schriften der apostolischen Väter, die allgemein von der Kritik ausgeschlossen und allbereits aufgegeben sind, wie z. B. die pseudoclementinischen habe ich nicht aufgenommen; auch die beiden angeblichen Briefe des römischen Clemens in syrischer Sprache ad virgines habe ich nicht aufnehmen zu sollen geglaubt, weil nur mehr Wenige sie für ächt halten, weil nur Wenigen die syrische Sprache zugänglich ist, und endlich weil auch ihr Inhalt, wie ich ihn aus der lateinischen Uebersetzung kenne, von wenig Belang ist.

Auf dem Titel und in der Vorrede habe ich angegeben, daß mir die wenigen existirenden Codices nicht zu Gebote standen, daß ich mich darum blos an die vorhandenen besten Ausgaben gehalten und darauf beschränkt habe, diese correct abdrucken zu lassen, da und dort nach meinem Urtheile Verbesserungen anzufügen, und zweckmäßige Conjekturen vorzuschlagen. Daß ich mich dabei in bescheidenen Grenzen gehalten habe, wird der verständige Leser bemerken und billigen. Es lag ja nicht in meinem Plane, eine verbesserte, sondern eine allgemein zugängliche Ausgabe der Schriften der apostolischen Väter zu besorgen. Die Ausgaben aber, an die ich mich vornehmlich gehalten habe, sind 1) S. Clementis Romani ad Corinthios epistolae duae etc. ed. Henricus

Wotton, Coll. Sti Joh. Evan. A. M. etc. Cantabrigiae MDCCXVIII, in Oktav, Hauptausgabe der clementiniſchen Briefe; 2) die ältere und neuere von Clericus beſorgte editio patrum apostolicorum Coteleriana in zwei Foliobänden; 3) die Ausgabe des Briefes Barnabä und der Ignatianiſchen Briefe von Isaacus Vossius, Amſterdam MDCXLVI in Quart, und 4) Gallandii (presbyt. congreg. Oratorii) Bibliotheca veterum patrum Tom. I. Venetiis MDCCLXV. die in manchen Beziehungen ganz vorzüglich iſt. Eine neue kritiſche Ausgabe der Schriften der apoſtoliſchen Väter von Jacobſon iſt kürzlich angekündigt, und eine Ausgabe der Ignatianiſchen Briefe mit vollſtändigem kritiſchem Apparat u. dgl. von Prof. Arndt in Razeburg verſprochen worden. Den trefflichen Aufſatz des Letztern über die Ignatianiſchen Briefe in den Studien und Kritiken Jahrgang 1839. Hft. I. konnte ich eben noch benützen, und habe ein und das andere Mal z. B. S. 92. 93. 105. davon Gebrauch gemacht.

Dem griechiſchen Originaltexte habe ich keine lateiniſche Ueberſetzung an die Seite geſtellt, wie es Andere gethan haben. Dazu beſtimmte mich hauptſächlich die Rückſicht auf möglichſt große Niedrigkeit des Preiſes; zudem iſt für den akademiſchen Gebrauch ſolches wenigſtens überflüſſig. Ohnehin laſſen ſich, den Brief Barnabä ausgenommen, die übrigen griechiſchen Stücke ohne Schwierigkeit leſen, wenn man ſich nur z. B. bei den Ignatianiſchen Briefen an die ungenauere Conſtruktionsweiſe gewöhnt hat, und das Richtmaß der klaſſiſchen Syntax nicht überall mit Gewalt anlegen will. Für das Verſtändniß des Briefes Barnabä aber wäre auch durch eine Ueberſetzung noch nicht völlig geſorgt geweſen, da

dieſe Schrift an ganz eigenthümlichen Schwierigkeiten leidet. Einen Beitrag zum Verſtändniß dieſes Briefes liefert übrigens mein Aufſatz über die Integrität des Briefes Barnabä im erſten Hefte des gegenwärtigen Jahrganges der Quartalſchrift, wo ich eine Inhaltsſkizze dieſes Briefes gegeben habe. Wer weiter nach Ueberſetzungen zu greifen wünſcht, dem empfehle ich die von Wocher, gegenwärtig Prof. in Ehingen a. d. D., nebſt Commentar, über die Briefe des Ignatius, Clemens d. Röm. und Polykarp, welche in der Laupp'ſchen Buchhandlung allhier in den Jahren 1829 und 1830 erſchienen iſt, ſo wie die ältere Ueberſetzung der ächten Schriften der apoſtoliſchen Väter von Vitäl Möſl, Benediktiner an der St. Peterskirche in Salzburg, Augsburg b. J. Wolf 1774, und die von K. Unterkircher, Insbruk 1817. Wer ſich nach Commentarien ſehnet, überhaupt privatim die Schriften der apoſtoliſchen Väter genauer ſtudiren will, muß die oben S. 344. genannten größeren Ausgaben zur Hand nehmen. In meinem Zwecke konnte es nicht liegen, einen umfaſſenden Commentar zu dem Texte zu liefern, vielmehr mußte ich mich auf die kürzeſten und nöthigſten Anmerkungen beſchränken. Uebrigens glaube ich das Verſtändniß des Textes durch die den einzelnen Kapiteln vorgeſetzten Argumente, oder kurzen Inhaltsanzeigen erleichtert zu haben. Sie ſind, die im Pastor Hermae ausgenommen, faſt ſämmtlich neu, und nur ſelten ſind die in ältern Ausgaben befindlichen herübergenommen worden. Zum bequemeren Gebrauche habe ich jeder Seite einen Columnentitel gegeben.

Den Hirten des Hermas habe ich in der alten, allein noch vollſtändig vorhandenen lateiniſchen Ueberſetzung gege-

ben, die griechischen Fragmente aber, die ich aus der Bibliotheca Gallandii entnahm, setzte ich unter den lateinischen Text. Sie finden sich meistens in der pseudoathanasianischen Schrift Doctrina ad Antiochum ducem. Obgleich ich nicht der Meinung bin, der uns vorliegende Hirte sey eine Schrift des apostolischen Hermas, dessen Röm. 16, 14. erwähnt wird, und diese Ansicht auch in der theologischen Quartalschrift laufenden Jahres S. 169 ff. erwiesen zu haben glaube; so durfte ich doch den Pastor aus der Sammlung der Schriften der apostolischen Väter nicht ausschließen, einmal weil jene Ansicht nicht von Allen getheilt wird, und dann weil der Hirte doch immerhin wegen seines Inhalts von Vielen gesucht werden möchte. Aehnlich verhält es sich mit dem sogenannten zweiten Brief des römischen Clemens, der vielleicht nicht von Clemens herrührt, noch weniger aber ein Brief zu seyn scheint. Aber auch dieses patristische Bruchstück durfte nicht fehlen.

Wenn von einem apostolischen Vater eine Stelle der heiligen Schrift, A. oder N. T. citirt oder gebraucht worden ist, oder wo sich auch nur eine Anspielung auf eine biblische Stelle mit einiger Wahrscheinlichkeit zeigte, habe ich die betreffende biblische Stelle in den Anmerkungen bezeichnet, unter anderm deßhalb, damit sich daraus erschließen lasse, welche unserer kanonischen Schriften diesem oder jenem apostolischen Vater bekannt gewesen seyen. Zur größern Bequemlichkeit habe ich ein Register über alle diese Bibelstellen nach der Ordnung der biblischen Bücher beigegeben. Dabei ist aber zu bemerken a) daß nicht überall, wo biblische Worte, ja ganze biblische Stellen des N. T. vorkommen, mit Sicherheit geschlossen werden dürfe, das betreffende biblische Buch habe schon exi-

stirt, oder sey dem apostolischen Vater zu Handen gewesen, denn er konnte einen Ausspruch Christi z. B. aus der mündlichen Ueberlieferung eines Johannes oder Petrus erhalten haben. b) Die aus dem A. T. citirten Bibelstellen sind nur in der Septuaginta nachzuschlagen, denn dieser bedienten sich die apostolischen Väter; c) dabei ist aber nicht zu vergessen, daß sie aus dem Gedächtnisse citirt haben, darum die Worte nicht genau zutreffen, ja daß sie d) nicht selten zwei und mehrere Stellen in Eine verflochten, und freie Aenderungen in der Lesart sich erlaubt haben. Endlich e) findet man bei ihnen auch noch den Gebrauch von apokryphischen Schriften.

Zwei Zugaben, die ich meiner Ausgabe beifügte, habe ich nicht auf dem Titelblatte, wohl aber in der Vorrede bemerklich gemacht. Es sind dieß der Index rerum et personarum und die Prolegomena. Bei Ausarbeitung des Ersteren habe ich den Index im ersten Bande der Gallandischen Bibliothek benützt, und hauptsächlich auf die dogmatischen Punkte, die in den Schriften der apostolischen Väter zur Sprache kommen, Rücksicht genommen. In den Prolegomenen sprach ich von der Auffindung der Codices, von den ersten und besten Editionen, von der Authentie und Integrität der einzelnen Schriften, von der Zeit ihrer Abfassung u. dgl. Es versteht sich, daß umfassende neue Untersuchungen hier nicht gepflogen werden konnten, die Untersuchung der Aechtheit der Ignatianischen Briefe allein z. B. würde einen ganzen Band füllen, und doch könnten die Akten darüber noch nicht geschlossen seyn. Aber das wollte ich, den Leser mit dem gegenwärtigen Stande der Streitfragen bekannt machen, ihm die Werke verzeichnen, in welchen die Gründe pro et contra

entwickelt sind, und endlich seine Augen auf einige Hauptpunkte hinlenken, die ihn bestimmen können, einer Ansicht unter den entgegenstehenden den Vorzug zu geben. Durch solche Hinweisungen sieht sich Jeder in den Stand gesetzt, sich selber des Weitern zu orientiren, und den Diskussionen der Gelehrten zu folgen.

Schließlich bemerke ich, daß der Preis von der Buchhandlung zu 2 fl. 30 kr. festgesetzt ist, daß sie sich aber bereit erklärt hat, für Partien von Exemplaren einen niederern Preis eintreten zu lassen, besonders wenn auf Universitäten oder Akademien diese Ausgabe zu Vorlesungen über die apostolischen Väter benützt werden sollte, wozu ich sie meinen Collegen im akademischen Lehramte und Lehrfache bestens empfehle.

Hefele.

---

1. Die deutsche Kirche und der Staat. Eine akademische Rede von Dr. Karl Hase. Leipzig, b. Breitkopf und Härtel, 1839.

2. Ueber die Thunlichkeit oder Nichtthunlichkeit einer Emancipation des Katholicismus von der römischen Dictatur in Bezug auf Religionswissenschaft. Von Franz Baader. Nürnberg, b. Campe, 1839.

Der Punkt, in welchem die beiden, eben genannten, sonst so unähnlichen Schriften zusammenlaufen, ist der Wunsch nach größerer Unabhängigkeit von Rom und dem Pabste,

und dieſer Punkt iſt es auch, von dem aus wir beide hauptſächlich betrachten wollen.

Der Verfaſſer von Nro. 1. hat bei der Uebernahme des Prorektorats an der Univerſität Jena das Rechtsverhältniß der Kirche zum Staat, mit beſtimmter Beziehung auf die Zukunft der deutſchen Kirche zum Gegenſtande der gewöhnlichen akademiſchen Feſtrede gewählt. Er erkennt darin zuvörderſt an, daß die urſprüngliche Theilung aller menſchlichen Geſellſchaft in Staat und Kirche, um in gegenſeitiger Förderung, aber doch grundweſentlicher Verſchiedenheit die höchſten Zwecke menſchlicher Gemeinſamkeit zu erreichen, im durchgehenden Rechtsbewußtſein der Chriſtenheit gegründet ſei. Sofort erſcheint ihm der Staat nicht blos als eine Rechtsanſtalt zur Sicherung des Rechtszuſtandes, aber ebenſowenig betrachtet er denſelben in jenem alles verſchlingenden Umfang als die Gemeinſchaft alles Menſchlichen, wornach der Kirche vom Staate gar kein Platz und keine ſelbſtſtändige Exiſtenz übrig gelaſſen würde. Die Anerkennung eines rein Menſchlichen, vom Staate und Bürgerthum Unabhängigen, ſagt H. Haſe, gehöre zu den Reſultaten der neuern Bildung, und die Erfahrung habe bereits erwieſen, daß, je gebildeter ein Volk iſt, deſto weniger die Regierung darnach ſtrebe, in das Heiligthum des Hauſes und des Gedankens einzudringen. Hieran ſchließt der Verfaſſer ſeine Definition vom Staat, die alſo lautet: „der Staat iſt ein Volk in rechtlicher Ordnung. Alles, was ein Volk als ſolches zu erreichen hat, iſt Zweck des Staates.“

„Wie aber die chriſtliche Religion weſentlich nicht Volks-

religion ist, d. h. einem Volke in seiner Besonderheit angehört, so ist auch die christliche Kirche nicht im Staatsverbande begriffen, und wie durch die Scheidung von Staat und Religion die Entwicklung der vollkommenen Religion bedingt war, so ist dadurch auch die vollkommnere Form des Staates bedingt. Ja, wo solche Scheidung nicht beachtet wird, da wird selbst die Ruhe eines Staates untergraben, denn es giebt kein Mittel, sich sicherer die Gemüther zu entfremden, als wenn die Regierung Partei nimmt gegen das, was einem Theile des Volkes sein Heiligstes ist. Solches Parteinehmen aber ist in deutschen Landen, wie dermalen die kirchlichen und religiösen Parteien gemischt sind, unvermeidlich, sobald ihr Staat und Kirche zusammenwerft."

Aus einer solchen Scheidung von Kirche und Staat erwächst aber dem Staate nur Vortheil, denn „eine Kirche mit rein religiösen Interessen vermag die wahren religiösen Grundlagen des Staates weit sicherer zu stellen, als der Staat selbst es vermöchte mit einer von ihm commandirten Staatsreligion, welche als solche im Dienste bestimmter politischer Absichten ihre Macht über die Gemüther nie auf die Länge behauptet."

Der Staat aber thut noch nicht Genüge, „wenn er einer Kirche ihre religiöse Ueberzeugung gönnt, die ohnedem kein Kerkermeister und kein Henker hindern kann; er muß ihr auch gestatten, alles dasjenige zu vollziehen, was zu ihrer Darstellung und Fortpflanzung gehört. Hiemit ist ein Gebiet gegenseitiger Berührung von Staat und Kirche gegeben." Daher rührt dann für die katholische Kirche das

landesherrliche Placet und der Einfluß des Staates auf die Bischofswahlen.

Bis hieher können und müssen wir uns mit dem Verfasser einverstanden erklären. Auch was er über das Placet sagt, ist uns ein Beleg billiger Gesinnung.

Im Weitern aber gehen unsere Ansichten auseinander, wie unsere Standpunkte verschiedene sind.

Zuvörderst möchte ich nicht glauben, daß die Wahl der Bischöfe durch die Domkapitel nur eine Scheinwahl ist. Es fragt sich ja hier, was ist de jure, nicht, was war in einem einzelnen Falle de facto, was hat man in den Concordaten und Conventionen gegenseitig zugestanden und als Norm festgesetzt, nicht, wie wußte man in diesem oder jenem Falle die verabschiedeten Bestimmungen in der That zu umgehen, und dabei doch noch nach aller Thunlichkeit den äußern Anstand zu wahren. Im Sinne der Concordate und Conventionen liegt es nicht, daß solche Wahlen nur Scheinwahlen sein sollen, und sie können es nur da sein, wo die Servilität auf der einen Seite jedem Eingriffe von der andern freundlich und willig entgegenkommt.

Noch mehr als diese erste Behauptung des H. Hase hat eine zweite unser Staunen erregt, nämlich: daß bei solchen Scheinwahlen in der Regel der Vortheil auf Seite des Pabstes sei. Solches haben wir bis jetzt noch nie gehört, und von unseren Bekannten will es Niemand glauben. Wir sind freilich in die Geheimnisse der neueren Bischofswahlen nicht eingeweiht, bezweifeln aber sehr, daß die Commissarien dabei geheime Agenten der römischen Curie seien, daß sich unsere Wahlkapitel von den benachbarten Nuntien die dem

Pabste angenehmen Personen bezeichnen lassen, oder von Rom aus geheime Instruktionen erhalten und selben mit aller Bereitwilligkeit nachkommen.

Wir können Herrn Hase nicht beistimmen, wenn er die Verbindung der Bischöfe mit Rom gelockerter sehen möchte. Eine solche Verbindung könnte ja seinen eigenen Worten nach nur dann dem Staate gefährlich sein, wenn die Bischöfe dem fremdartigen politischen Interesse des auswärtigen Obern unterthan wären. Aber was in aller Welt geht die deutschen Bischöfe die Politik an, welche der Regent des Kirchenstaates einzuschlagen und festzuhalten für gut findet? Was geht es sie an, ob er in diese oder jene politische Verbindung tritt, mit dieser oder jener Macht sich alirt? Sie haben und hätten in geistlichen Dingen so viel zu thun, daß sie sich füglich um politische Angelegenheiten nicht zu kümmern brauchten. Ich glaube auch kaum, daß eine deutsche Regierung befürchtet, es möchten bei irgend einer politischen Constellation die Bischöfe in ihrem Gebiete zum Nachtheile Deutschlands jener Farbe folgen, zu der sich der Regent des Kirchenstaates bekennt. Oder sind etwa die deutschen Bischöfe den constitutionellen Monarchien abhold, weil in Rom nicht nach einer solchen Karte regiert wird? Hat vielleicht der Pabst die französischen Bischöfe aufgerufen, gegen den Juliusthron in die Schranken zu treten, und dadurch bei den deutschen Patrioten Besorgnisse erregt? Ich kann mich dessen nicht entsinnen, erinnere mich aber, in den öffentlichen Blättern ein ganz anders lautendes Schreiben des hl. Vaters an Hyacinth von Quelen gelesen zu haben, und weiß, daß auch vom Oberhaupte der katholischen Kirche ge-

lehrt wird: Die Obrigkeit ist von Gott! — Sollte es aber irgend einmal einen deutschen Bischof gelüsten, in politischen Dingen zum Nachtheile seines Fürsten und Staates mit Rom zu conspiriren, so würden die deutschen Regierungen sicherlich Kraft genug haben, solche Meuterei auszureißen und zu erdrücken, wie sie im Stande gewesen sind, die Emeuten unserer weltverbesserungslustigen Demagogen wie Seifenblasen zu verwehen. Wer nachweisen, sage nachweisen kann, daß die Verbindung der deutschen Bischöfe mit Rom den deutschen Staaten gefahrdrohend sei, der trete hervor und zeige es. Er zeige, daß die deutschen Katholiken weniger treue Unterthanen seien, als die Protestanten; er zeige, daß sie den Letztern in Anhänglichkeit an das Staatsoberhaupt nachstehen, und weniger dem Gesetze den schuldigen Gehorsam leisten. Er weise nach, wie es bei den Emeuten der neuen und neuesten Zeit sich herausgestellt habe, daß Katholiken ihre Anstifter, Katholiken ihre gravirtesten Mitglieder gewesen seien. Er zeige, wie Katholiken so voll und voll stecken von hochverrätherischen Planen und Absichten, wie sie von Rom aus mit jedem Postentage Unterricht im Fürstenmord und im Staatenumwerfen erhalten, er zeige einen der tausend Briefe, in denen der Pabst die deutschen Bischöfe zur Revolutioniruug unseres lieben Vaterlandes auffordert u. s. f. u. s. f.; wenn er es aber nicht kann, dann schweige er, denn eine grundlose Anklage dieser Art ist Aufhetzerei. Die Verbindung aber, in welcher der Bischof mit dem Pabste steht, ist dem Katholiken das Unterpfand, daß sein Bischof ein wahrhaft katholischer Bischof sei, ein Glied in dem großen Organismus; und die unverkümmerte Gewäh-

rung dieser Verbindung ist ihm die Bürgschaft, daß die Landesregierung ihre katholischen Unterthanen in den heiligen Rechten ihrer Religion ungeschmälert erhalten wolle, denn eine Verkümmerung hierin beginnt jedesmal mit einer Hemmung jenes Verkehrs. Solche Verbindung, ich wiederhole es, bringt den deutschen Staaten keine Gefahr; aber nachtheilig wäre es für den Staat selbst, diese Verbindung zu zerreißen, denn er zerrieße zugleich das Band des Vertrauens, das seine katholischen Unterthanen an ihn und die Landeskirche knüpft. Nur aber, wo Vertrauen ist, ist wahrer Friede, wahre Ruhe, wahre Sicherheit.

Doch wir wollen dem Herrn Hase nicht Unrecht thun. Wenn Er eine größere Lostrennung der deutschen Bischöfe von Rom wünscht; so thut er dieß nicht in jener trüglichen Absicht, wie manche Andere, die solche Redensarten im Munde führen, und blinde Bischöfe damit kirren wollen, dabei aber denken: divide et impera, dann schlachten wir sie einzeln ab. Das, sage ich, will H. Hase nicht; aber wie kann er in der Einheit mit sich selber bestehen, wenn er auf einer Seite behauptet, die katholische Kirche habe nicht blos das Recht auf ihre religiöse Ueberzeugung, sondern auch das Recht auf ihre Darstellung, und dann an einer andern Stelle die deutschen Katholiken aufruft, sich von Rom zu trennen? Gehört etwa die Verbindung mit dem Pabste nicht zur Darstellung der katholischen Kirche, oder offenbart sich nicht eben hiedurch ihr Merkmal der Einheit und Einigkeit? Und von einem Schritte, der die Darstellung der katholischen Kirche als einer einen und einigen gefährden, ja theilweise zernichten würde, kann unser Verfasser

das Heil erwarten, zu einem solchen Schritte kann er den deutschen Regierungen rathen, welche die unverkümmerte Erhaltung der katholischen Kirche bei Uebernahme ihrer katholischen Landestheile feierlich zugesagt haben! Man braucht doch gewiß kein Ultramontaniſt zu sein, um einzusehen, daß auch ein ganzes Collegium von Bischöfen, wenn es nicht in der canonischen Verbindung mit dem allgemeinen Kirchenoberhaupte steht, das Vertrauen des Katholiken nicht haben kann, weil es nicht — katholisch ist. Nur aber eine völlige Trennung des deutschen Episcopats von Rom, und nur eine völlige Beherrschung der deutschen Bischöfe durch die Regierungen würde Resultate sichern, wie sie in den Wünschen des H. Hase gelegen sein mögen.

Aber braucht man denn eine so gewaltsame Maßregel, damit die Rechte des Staates in der Angelegenheit der gemischten Ehen — denn auf diese hat H. Hase hauptsächlich hingeblickt — nicht verletzt werden? Ich glaube, es gibt hier einen andern Weg zum Frieden, wo dem Kaiser belassen wird, was des Kaisers ist, aber auch Gott bleibt, was Gottes ist. Ich bescheide mich aber, gewandteren und erfahrenern Männern die Aufsuchung dieses richtigen Weges zur Ausgleichung zu überlassen. Nur auf zwei Punkte erlaube ich mir aufmerksam zu machen. Fürs Erste. Nach würtembergischen Landesgesetzen ist die Einwilligung der Eltern oder Vormünder zur Eingehung einer Ehe von Seite ihrer Kinder oder Pfleglinge als nothwendige Bedingung festgesetzt. Verweigern aber die Eltern oder Vormünder aus Gründen, die dem Staate unstatthaft erscheinen, ihre Zustimmung, so ertheilt diese der Civilsenat des betreffenden Kreisgerichts-

hofes d. d. 19. April 1819. Aber nirgends finde ich, daß dann weiter ein Vater gezwungen werden soll, den gegen seinen Willen sich verehelichenden Sohn öffentlich zu segnen, und durch einen feierlichen Akt seinen Schritt förmlich zu billigen und gut zu heißen. Das hat meines Wissens der Staat noch von keiner Privatperson verlangt. Sollte aber eine moralische Person weniger Freiheit haben?

Fürs Zweite. Regierungen, welche Theologen animiren, damit sie den unführbaren Beweis führen, nur durch die priesterliche Einsegnung werde die Ehe zu einem Sacramente, solche Regierungen stellen sich einer friedlichen Ausgleichung der fraglichen Streitsache selbst in den Weg, und sie, nicht der Pabst, sind es, welche das Gewissen der Katholiken, die eine gemischte Ehe bei nur passiver Assistenz des katholischen Pfarrers eingehen wollen, belästigen.

Doch gehen wir jetzt zur zweiten Schrift über. Wenn Hr. Hase mehr aus kirchenstaatsrechtlichen Rücksichten eine geringere Gebundenheit der deutschen Katholiken an Rom wünscht, so glaubt der Verfasser von Nr. 2., Franz Baader, im Interesse der deutschen katholischen Religionswissenschaft eine Emancipation von Rom verlangen zu müssen. Si Zeus non pluit, duc ad christianos, hieß es ehemals, und jetzt muß der Pabst, da er doch an Allem Schuld sein soll, wohl auch davon die Schuld tragen, daß die Baader'sche Philosophie so geringen Anklang in Deutschland gefunden hat. Rom hält die deutsche Religionswissenschaft in Fesseln, Rom will das große Geheimniß des zoogonischen Processes, das jetzt enthüllt und klarer geworden ist, als das Licht, nicht erkennen und einsehen. Und wenn auch bisher der Baader'schen allein

selig- und freimachenden Philosophie von Rom aus nichts in den Weg gelegt worden sein sollte, Rom wird sich ihr noch entgegenstellen, Rom wird ihr den Siegeslauf versperren wollen, Rom wird nicht zugeben, daß das Heil der Religionswissenschaft von den tiefsten Schachten der Naturphilosophie ausgehen muß, Rom anerkennt den großen Quaternar nicht, der als das Labarum des neuen Heils aufgepflanzt ist, als unoffenbares Seyn, als Wurzelseyn, als Gewächsseyn und als Alimentseyn. Rom wird es seyn, wo die herrliche Feuerwurzel ihren Antichrist finden wird, sie, die bestimmt ist, die Dummheit und den Irrthum von sechstausend Jahren in Feuer zu verzehren. Aber all diese römischen Verfinsterungsmachinationen werden vergebens sein, denn die Feuerwurzel hat das praevenire gespielt, und ihre Blume, das Licht, beleuchtet jetzt schon, allen künftigen römischen Verboten zum Trotz, in vorliegendem Messiaswerkchen die Welt, und das Mysterium der Religion ist ein für allemal aus dem zoogonischen Prozesse gefunden.

Armes Rom, wenn du nicht total caput werden willst, rathe ich dir, den großen Quaternar in Ruhe zu lassen, an der Feuerwurzel dich nicht zu versengen, und ihr gegenüber deinen vatikanischen Blitz nicht zu Schanden zu machen. Nimm doch den zoogonischen Prozeß in dein Glaubensbekenntniß auf und bekräftige durch eine Bulle die Formel: ich glaube, daß, was immer aus seinem Unoffenbarsein offenbar, somit leb- und leibhaft wird, aus Einem Zwei wird, und doch Eines bleibt. Ich glaube an die binome, binaire oder bipolarische Naturwurzel, die in ihrer unmittelbaren Dualität des

Gebährens unfähig ist, solches aber anstrebt. Ich glaube, daß jeder zoogonische Prozeß in einem Quaternar seiner Momente sich bewegt und hält, daß die negative, das Aliment verzehrende Aktion der Wurzel sich selber verzehrt, und in eine gebährende Aktion umschlägt; ich glaube, daß das Ei so frühe da gewesen ist, als die Henne, und und daß alle Succession im Leben im Grunde oder in der Wahrheit eine Simultaneität ist. Endlich glaube ich an eine Emancipation vom gesunden Menschenverstande, und an ein ewiges Leben der vorliegenden Flugschrift. In diesem Glauben lebe und sterbe ich, so wahr mir alle Baader helfen wollen. Amen.

Ueber das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Kanon. Akademische Inauguralvorlesung gehalten am 12. November 1838 von Daniel Schenkel, Lic. der Theologie und Privatdozent an der Universität zu Basel. Basel, Druck und Verlag der Schweighäuser'schen Buchhandlung 1838. IV u. 36 S. in Oktav.

Herr Schenkel hat sich in die Reihe jener jungen Dozenten gestellt, die ihre Jungfernreden mit Invektiven gegen das katholische Kirchthum ausstaffiren. Ob sie dieß in der Absicht thun, damit leichten Kaufs eine recht

gründliche captatio benevolentiae ihren Zuhörern oder Lesern um den Hals zu werfen, oder ob ihr Feuereifer gegen Babylon ihnen dieß zur Gewissenspflicht macht, lassen wir dahingestellt seyn, kurz, es geschah schon von Andern, und geschah auch von H. Schenkel. Dabei sind aber solche Herrn doch so gütig, ein oder das andere Stück aus dem katholischen Systeme zu entlehnen, und es als nagelneuen Fund ihrer Theorie aufzuflicken. Ein anderer Herr machte es so mit der Tradition, H. Schenkel aber mit der katholischen Lehre, daß die Kirche über dem Kanon stehe. Vielleicht sollen wir uns wegen solcher stillschweigenden (?) Anerkennung unseres Systems noch höchlich erfreuen und höflich bedanken.

Gehen wir nun zur speciellen Relation über H. Schenkels Schriftchen über. In der Vorrede versichert uns der Verf., daß er durchaus nicht die Absicht gehabt habe, diese Abhandlung dem Drucke zu übergeben, daß er aber doch dem Wunsche geachteter Männer sich nicht eigensinnig habe widersetzen wollen. Freilich werde sein Büchlein den Parteien mißfallen, aber er wisse schon, daß es seine theologische Richtung überhaupt mit sich bringe, den Parteien immer zu mißfallen. Uebrigens sey ihm Widerspruch von wissenschaftlicher und unparteiischer Seite eben so werth, als Beifall.

In der Einleitung zur eigentlichen Abhandlung kommen dann gleich auf der zweiten Seite Ergüsse seiner allen (?) Parteien mißfälligen theologischen Richtung, und es sind dieß die uns schon bekannten Tiraden von der erborgten Majestät der dreifachen Krone, von dem prunkhaften Schimmer eines schwülstigen Kultus, von dem dunklen Schauer, der das Haupt des römischen Bischofs mit der Glorie eines irdischen Gottes

umgab, von der sündigen Ohnmacht, die ihre verunreinigende Macht zwischen Gott und Menschen stellte u. dgl. Doch es sind diese Deklamationen, vielleicht einer eifernden Reformationspredigt entnommen, wohl nur Beweise der Toleranz unseres Herrn Dozenten, mit welchen er leider das Unglück hat, allen Parteien zu mißfallen.

Sofort offenbart H. Schenkel einen geistigern Ausdruck des protestantischen Princips, der also lautet: „der Protestantismus erkennt nicht Menschenwort, sondern nur Gotteswort als bindend und richtend in Glaubenssachen an. Menschenwort darf sich nie aufwerfen zum Richter über unsere Gewissen. Gotteswort ist in der heiligen Schrift enthalten. Dieses in ihr enthaltene Gotteswort ist Regulativ unseres Glaubens; sofern die heilige Schrift unserm Glauben regelt, heißt sie der Kanon."

Aber wie, läßt er sich weiter vernehmen, wenn die Kirche nur auf dem Kanon ruht, gab es dann damals noch keine Kirche, als noch kein Kanon war? Die Kirche ist doch früher, als der Kanon! Der Protestantismus aber kann erst seine Kirche gewinnen, wenn er zuvor den Kanon gewonnen hat! Das haben wir Katholiken freilich schon lange gewußt, aber Herr Schenkel wirft sich in die Brust, als wäre dieß eine nagelneue Basler Entdeckung. Sofort schickt er sich an, das wahre Verhältniß zwischen Kirche und Kanon auf historischem Wege zu finden, denn auf die Geschichte sei doch das Christenthum gegründet, und daß es eine Thatsache ist, das sei seine Wahrheit, eine Wahrheit, die fester stehe, als der capitolinische Hügel, und gewaltiger in die Herzen zünde, als alle Bannstrahlen des Vaticans. — Gewiß, eine schöne Redens-

art; nur Schade, daß die Negation des historischen Christus nicht von Rom ausgegangen ist, und daß es eben die Schweiz ist, die den Vater dieser Negation auf den Lehrstuhl der christlichen Dogmatik berufen hat.

Auf dem historischen Wege, das wahre Verhältniß zwischen Kirche und Kanon zu finden, trifft H. Schenkel zuerst den h. Irenäus, einen Mann, der es verdient, der erste Vorläufer der Reformation genannt zu werden. O glücklicher Irenäus mit deinem berühmten Werke contra haereses! Du hast dich freilich auf die h. Schrift berufen, aber nicht minder haben dieß deine Gegner, die Gnostiker, gethan, und kein Satz ihrer Lehre war so ungeräumt, für dessen Wahrheit, wie H. Schenkel sagt, nach ihrer Auslegung nicht irgend eine Schriftstelle eingestanden wäre. — Das wollen wir uns merken, da nihil novi sub sole. — Als nun weiter Irenäus einsah, fährt H. Sch. fort, daß er auf dem bloßen Boden der Schrift mit den Gnostikern nicht zu Recht kommen könne, beruft er sich auf eine Regel, welche der Bibelauslegung erst ihr richtiges Maß giebt, und diese Regel erhält ihre Beglaubigung aus der Uebereinstimmung der christlichen Welt. Das höchste Ansehen des Kanons ist überwunden durch den dialektischen Fortschritt des sich entwickelnden Kampfes. Aber wo ist jene Regel unverfälscht zu finden? Irenäus weist die Gläubigen an die apostolischen Kirchen, hauptsächlich an die Kirche von Rom. H. Schenkel substituirt dafür den allgemeinen Ausdruck: die Kirche, diese sey die Richterin über die Auslegung der Bibel. Er hat Recht, die allgemeine Kirche, nicht die einzelne Kirche von Rom ist die höchste Richterin über die Auslegung der heiligen Schrift. Das sagt auch der Katholik, und sagte

es schon vor H. Schenkel; aber er fragt auch den Letztern: wo ist denn bei Euch diese Kirche mit ihrem Richteramt? Ist sie bei Hengstenberg in Berlin, oder bei De Wette in Basel, oder haben wir Hoffnung, sie bei Herrn Schenkel zu finden? Wo müssen wir uns hinwenden, wenn wir uns nach einer authentischen Bibelauslegung der protestantischen Kirche sehnen? Angenommen auch, was H. Schenkel behauptet, daß keine Zeit der Kirche das absolut wahrste Verständniß der Bibel hat, wo finde ich denn die für die Gegenwart wahrste Interpretation der heiligen Schrift in Eurer Kirche? das Jammern und Klagen, Herr Schenkel, hilft hier nichts. Wenn Sie auch den Stabilen in Ihrer Kirche den Vorwurf machen, daß durch ihr Treiben noch der letzte Ueberrest der protestantischen Kirche zu Grunde gehe, und im Ernste besorgt sind, in wenigen Jahren möchten Kirchendekrete von Finanzministern und Militärkollegien ausgestellt werden, und wenn Sie auch den noch so schönen Witz machen: „unsichtbar ist (Ihre Kirche) gewiß, denn wir bekommen, Gott weiß es, nicht viel von ihr zu sehen," das hilft Alles nichts,' — wenn Sie eine authentische Interpretation der Bibel verlangen, so müssen Sie dieselbe entweder in den symbolischen Büchern, oder bei der von Ihnen geschmähten katholischen Kirche suchen! Aber da haben Sie nach Ihrer Ansicht freilich immer wieder Menschenwort, und daß Menschenwort nichts ist, davon habe ich mich aufs Neue überzeugen lassen.

Doch H. Schenkel hegt die sanguinische Hoffnung, aus den wahren Protestanten heraus werde sich eine wahre sichtbare Kirche gestalten, die sich eben so weit von der einseitigen katholischen, wie von der einseitig protestantischen unterscheide.

Erstere, die katholische, habe es auf zeitliche Vollendung, auf absolute Unfehlbarkeit, auf eine nur durch den Buchstabenglauben (wo bleibt denn der sonst so geläufige Vorwurf der Werkheiligkeit) zusammengehaltene Einheit abgesehen, Letztere, die einseitig protestantische, habe es nur mit einem idealen Daseyn, mit einer jenseitigen, überweltlichen, nie zu Stande kommenden Vorstellung zu thun. Die wahre sichtbare Kirche aber, von allen kirchlichen Christen gebildet, werde steten Umwandlungen ihrer Lehrentwicklung nach unterworfen sein, und dennoch das Christenthum festhalten; sie werde sich nicht an ein für alle Zeiten buchstäblich gültiges Glaubensformular zu binden haben, und dennoch stets den wahren christlichen Glauben bekennen, wenn sie auch heute Anderes lehrt, als gestern; sie werde nicht bei dem Buchstabengehalt des Kanons ängstlich stehen bleiben, werde nicht nach diesem den geistiger entwickelten Kirchenglauben messen und beschränken wollen, könne sich aber dabei rühmen, die authentische Interpretin der kanonischen Bücher zu sein. Der Kanon verliert dann jenes Buchstabenrichterthum, mit dem er bisher ängstliche Gewissen unterjochte, den Fortschritt der freien Wissenschaft lähmte, und jede neue Bildungsepoche der Kirche als eine Zeit des Abfalls, als ein Zurückstürzen in den Abgrund des Unglaubens bezeichnete. Diese neue sichtbare Kirche wird über dem Kanon stehen, sie wird jedoch denselben nicht verwerfen, wie die moderne Kritik, aber sie wird ihn auch nicht ängstlich bewachen und vertheidigen, wie die katholische und orthodox lutherische Kirche. Kurz, die neue sichtbare Kirche wird ihr zeitweiliges Bewußtseyn für eine höhere göttliche Offenbarung erkennen und halten, als das in der Bibel niedergelegte Wort Gottes.

Werfen wir einen Blick auf das Ganze zurück; so sehen wir: Herr Schenkel hat 1) von der katholischen Kirche die Lehre entlehnt, daß die Kirche über dem Kanon stehe als dessen authentische Interpretin, aber er hat diese Lehre verzerrt, indem er das Ansehen des Kanons zu weit herabsetzte und die Kirche ihres Wächteramtes über dessen Unverletztheit entband. Er hat 2) aus dem protestantischen Systeme die Perfektibilitätslehre entlehnt, und dazu 3) seine Hoffnung und Erwartung einer neuen sichtbaren Kirche gemischt, und dieses mixtum compositum uns in der gegenwärtigen Abhandlung vorgelegt. Um das Ganze hübsch anzumachen, hat er da und dort Ausfälle, besonders gegen das katholische Kirchthum, als pikante Ingredienzien beigegeben, und durch farbige Blümlein seinem Gebräne eine schöne Farbe zu verleihen gesucht, damit der arme Patient, der es verschlucken muß, die heilsame Medizin um so lieber verschlinge.

Ich meinerseits will mich enthalten, weiter davon zu reden, wie mir diese Schenkel'sche Mixtur zugesagt habe, ich will auch dem Verfasser seine sanguinischen Hoffnungen einer neu zu gewinnenden sichtbaren Kirche, und sein Hochgefühl, die bessere Zeit mit herbeigeführt zu haben, nicht rauben; nur bitten möchte ich ihn, der Welt es gefälligst anzukündigen, wenn der neue Kirchenbau nach dem Schenkel'schen Risse einmal fertig ist.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Mack, D. Kuhn
und D. Hefele,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität Tübingen.

Jahrgang 1839.

Drittes Quartalheft.

Tübingen,
im Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
Wien, bei Carl Gerold.

I.

Abhandlungen.

1.

Nothstand und Hoffnung der Kirche in Frankreich.

(Eingesendet.)

Die Restauration hatte in Frankreich manches wieder in Ordnung gebracht, manche Wunden wieder geheilt, manchem eine gesichertere Unterlage gegeben; eines dagegen hat sie beibehalten, ein anderes aber versäumt. Jenes, die Centralisation, diese alles besondere Leben ertödtende Schlange; dieses, eine durchgreifende Restauration der Kirche. Die rechtmäßige Linie der Bourbons achtete die Religion, ehrte ihre Diener, erkannte in der Kirche das Fundament der Thronen. Es ist viel geschehen, um dem Cultus erforderliche Würde, den Bischöfen zweckmäßigen Einfluß, der Geistlichkeit die ihrem Stand angemessene Bildung zu verschaffen. Was nach jeder dieser Richtungen geschah, zog den Tadel aller derjenigen nach sich, welche die schaal gewordenen Phrasen der sogenannten Philosophen mit der Doctrin einer völligen Emancipation der Menschen von jeder höhern Auktorität und mit der Liederlichkeit eines sinnlichen Lebens wieder zu würzen

versuchten. Die Restauration hat Viel und hat Wenig gethan. Viel, indem sie auf Herstellung der Kirche in jeder Beziehung nicht unbedeutende Summen verwendete; Wenig, indem sie es versäumte, derselben zu ökonomischer Unabhängigkeit zu verhelfen.

Die Ausgaben für den Cultus unter allen seinen verschiedenen Titeln wurden alljährlich auf das Budget gebracht. Daß sie je verweigert werden dürften, war nicht zu besorgen; auch allfallsige Verringerungen der Ansätze waren im Grunde nicht erheblich; aber von nicht zu berechnendem Nachtheil blieb es, daß hiemit jedesmal Stoff zu den gehäßigsten Diatriben über Geistlichkeit, Kirche und alles, was hiemit in Verbindung steht, dargeboten wurde. Bald war es der Episcopat, bald waren es die Domherren, bald war es die Curatgeistlichkeit, bald waren es die Seminare, welche irgend einem Sophisten, irgend einem Witzbold, irgend einem widerborstigen Kopf Anlaß zu den unpassendsten Erörterungen, zu groben Invectiven gaben. Dergleichen wurde gehört, begierig in die Zeitungsblätter aufgenommen, durch ganz Frankreich verbreitet, gelesen, commentirt, zum Nachtheil der Sache wie der Personen ausgebeutet.

Bald milder, bald heftiger, jetzt unter dieser, dann unter jener Form kehrte dieses alle Jahr wieder; alljährlich wurden Kirche und Clerus an den Pfahl der Publicität gerissen. Dieses hätte die Restauration verhüten können, verhüten sollen. Die Revolution hatte der Kirche ihre gesammte Ausstattung entrissen, sie hatte dem ausgewanderten Adel sein Erbgut geraubt. Als Ersatz für dieses, da eine Rückgabe unmöglich gewesen wäre, wurde eine Milliarde ein für alle-

mal decretirt; das Gleiche hätte für die Kirche geschehen sollen, geschehen können; schützende Einrichtungen, um das Kapital ungeschwächt zu bewahren, wären leicht zu treffen gewesen. Wäre die Emigranten Entschädigung bloß als Rente gewährt worden und ebenfalls alljährlich auf dem Ausgaben-Rodel erschienen, es hätte gewiß an den heftigsten Ausfällen nie gefehlt, und wer weiß, ob der jetzige König, wenn man jährlich die ausschließlich sein Haus betreffende Summe hätte nennen müssen, die Popularität, auf die er sich einst so viel zu Gute that, nicht bald eingebüßt hätte? So hingegen ward die Sache mit einemmal abgethan und ist jetzt in der gesammten Staatsschuld aufgegangen. Warum wollte für die Kirche nicht das gleiche Mittel ergriffen werden, warum sollte sie gleichsam der Wetzstein bleiben, an welchem jeder verneinende Geist seine Schärfe gewinnen konnte?

Die Juli-Revolution hat dieser Abneigung die Möglichkeit bestimmtern Hervortretens, freiern Spielraum, verschafft. Der jetzige König mußte damals mit allen Elementen, die ihm auf den Thron verholfen, buhlen. Ohnedem haben im Palais-Royal die Uebungen der Religion nie große Pflege, desto leichtere Aufnahme aber die Schriftler gegen dieselbe gefunden. Einige Verfügungen, welche bald nach dem 7. August das Oekonomische der Kirche betrafen, wurden schweigend ertragen, einige Ernennungen auf Bischofssitze hingegen erregten Bestürzung. Die Stimmung des besser gesinnten Theils der Nation offenbarte sich verständlich genug. Es blieb bei drei Ernennungen dieser Art, alle folgenden gewährten Beruhigung. Oeffentlich jedoch wird von der Staatsgewalt der Religion nur sparsame Huldigung dargebracht; das

Wort Vorsehung in der Thronrede, etwa ein Trauergottesdienst, oder ein Tedeum ist alles. Im übrigen läßt man die katholische Religion im Innern der Kirchen gewähren, außerhalb verfolgt man sie nicht, Gunst aber wird eher dem Protestantismus, selbst den Juden zu Theil. Die Heirath des Herzogs von Orleans verwundete viele Gemüther, welche in dem vormaligen Beiwort ihrer Könige: „der Allerchristliche," einen Glanz verehrten, der über das ganze Reich leuchte; gerechte Betrübniß aber erfüllte die Herzen, als mit so vieler Selbstgefälligkeit verkündet wurde, ein anderer Sprößling des Königshauses habe an eben dem Gestade, auf welchem vor Jahrhunderten sein großer Ahnherr für die Herrschaft des Kreuzes gekämpft, mit eigener Hand den Grundstein, nicht zu einer christlichen Kirche, sondern zu einer — Moschee gelegt. Wie anders Karl X., der von dem Bey von Tunis die Stätte erworben, an welcher eben jener fromme Ahnherr die Seele seinem Erlöser anbefohlen, damit fortan auf derselben ein christlicher Tempel sich erhebe.

Welche Gesinnung aber zeigen die Staatsmänner, diejenigen, in deren Händen die Gewalt liegt? Wie die Republikaner von der Religion denken, ist bekannt; der Weisheit der Doctrinäre ist sie ein überzähliges Ding; den Häuptern der Tierspartie ist sie wenigstens gleichgültig. Aber Verfolgungen wären ein Widerspruch gegen die seit 1830 proniten Grundsätze, darum begnügt man sich, zu verkünden und zu üben: die Regierung müsse ohne Religion seyn, wie man sich einst in dem ausgeheckten Satz bewunderte: das Gesetz dürfe von Gott nichts wissen. Man sah gleichgültig zu, wie der Janhagel die Kreuze darniederwarf, die Kirchen entweihte,

zum Hohn Priestergewänder anzog, den erzbischöflichen Pallast von Paris zertrümmerte; man schloß Seminarien, verwandelte bischöfliche Schulen in Casernen, vertrieb Geistliche aus Wohnung und Amt. Das Benehmen der höchsten Gewalten ward maßgebend für die winzigsten. Die Departementalräthe entzogen die Zuschüsse für die Bischöfe, Domherren und Seminarien; die Municipalitäten ließen die Vicarien darben; der geringste Dorfmeyer hielt sich für berechtigt, seinem Pfarrer die Gebete vorzuschreiben, eine dreifarbige Fahne vor das Heiligthum aufzupflanzen.

Die Cholera kam. Das Priesterthum zeigte sich im Lichte seiner wahren Würde; es tröstete, pflegte, half; der Erzbischof von Paris öffnete den armen Waisen, deren Väter seine Wohnung geplündert und verwüstet hatten, ein Landhaus. Das leichtbewegliche Volk wurde wieder zu einiger Achtung gegen die Diener der Kirche genöthigt. Es wurden Aufstände erregt, Verschwörungen angezettelt, Mordanschlage gegen den Regenten versucht; die Gewalthaber sahen, daß solches alles von Menschen ausgehe, die jeden Funken von Religion längst ertödtet hatten; sie gewannen wieder einige Achtung vor einer geistigen Macht, welche einzig die wilden Leidenschaften zu zügeln vermag. Jetzt wurde manch Unrecht wieder gut gemacht, aber dem Indifferentismus doch nicht entsagt. Abbé Chatel durfte ungehindert seine Mummereyen treiben, Sanct Genovevenskirche blieb immer entweiht; gotteslästerliche und sittenverderbende Schriftlein durften ferner die untersten Classen vergiften; die Religion blieb stets inner die Ringmauern ihrer Gebäude gebannt; selbst der Schutz, den die Gesetze fordern, wird nicht überall gewährt. Man gedenke des geist-

vollen, tugendhaften, liebenswürdigen, eifrigen Bischofs von Nancy! Ein ruchloses Häuflein haßt ihn, Tausende hängen ihm mit Liebe an; er spendet Almosen aus der Ferne, spricht Worte des Friedens und der Versöhnung aus der Fremde, die Rückkehr in den Sprengel, der nach ihm verlangt, ist ihm durch die Männer der Gewalt untersagt, und eben diese entziehen ihm seine Einkünfte, weil er außerhalb seines Sprengels sich aufhalte! In Paris besteht eine Normalschule, welche der Universität künftige Professoren liefern soll. Hier wird der Atheismus praktisch eingetrieben. Kein Religionsunterricht, keine kirchliche Uebung, keinerlei Cultus, gleich als wollte man zu den Zöglingen sagen: glaubet etwas oder glaubet nichts; lebet wie Menschen oder wie das Vieh, das ist uns gleichgültig, wenn ihr nur einst euer Griechisch, euer Latein, euer Fach gehörig vertrödeln könnet; Wissenschaft wollen wir, nach dem Glauben fragen wir nichts; für jene warten euer — Jahrgehalte, Ordenszeichen, Ehrenstellen, dieser bringt nichts ein. Sollte man noch immer nicht zur Erkenntniß gekommen seyn, daß nur eine durch alle Verhältnisse durchgreifende religiöse Erziehung eine bessere Zukunft zu begründen vermöge?

Wie steht es mit dem Volk? Bald seit einem Jahrhundert ist eine Fluth gotteslästerlicher und sittenverderbender Bücher über Frankreich hereingebrochen; doch bis zum Jahr 1789 behielt die Masse noch ihren Cultus, ihren Glauben; mit diesem Jahr drang der Unglaube hinab bis in die untersten Stände. Auch hierin hoffte man bei der Rückkehr der Bourbons eine Restauration. Vergeblich. In unzähligen Auflagen, in jedem Gewande, erwerbbar selbst für die Armuth,

wurden Voltaires Schriften wieder gedruckt; die Tagesblätter begannen einen unaufhörlichen Guerillaskrieg gegen die Religion. Missionäre, Brüder der christlichen Schulen, Processionen, errichtete Kreuze, was den Glauben, die Frömmigkeit wieder beleben sollte, wurde für Verläumdung, für den Haß gegen das Christenthum, für Verbreitung der Gottlosigkeit durch versunkene Geister ausgebeutet. Zeigte je von den 30—40,000 Priestern, welche Frankreich zählt, einer seines erhabenen Berufes sich unwürdig, bot je einer ein Aergerniß, die Zeitungsblätter ließen es von einem Ende Frankreichs zum andern in tausendfachen Stimmen wiederhallen, was an sich nicht arg genug war, wurde hiezu aufgestutzt.

In Paris sind die Arbeiter in den Werkstätten ein unwissender, irreligiöser, verdorbener Haufen, der nach sechstägiger Anstrengung keine andere Erholung, als die niedrigsten Ausschweifungen kennt. Selbst die Gewalt fürchtet sich vor ihm, und begünstigt nun den Unterricht der Erwachsenen wie der Kinder durch die christlichen Schulbrüder. Der reiche Handelsstand hat keine andere Religion, als Börse, Theater und Sinnlichkeit. Die Aerzte, Advokaten, Beamten und Gelehrten huldigen größtentheils dem Indifferentismus. Unter der Bürgerklasse, die ruhig von ihrem Vermögen lebt, ohne in den Strudel der Vergnügungen sich hineinzustürzen, findet die Religion noch hie und da erfreulichen Anklang; am eifrigsten ist ihr der Adel zugethan, dessen frühere Verirrungen ihn aber auch am strengsten durch die Schule der Leiden geführt haben. Bei aller Entartung stößt der Beobachter doch noch auf manche erfreuliche Wahrnehmung, auf manchen Thatbeweis vorhandenen echtchristlichen Sinnes, selbst bis hinab in die

Stände, welche sonst in der niedrigsten Verworfenheit sich wälzen. Man findet Schriftsteller, welche Geist und Zeit der Vertheidigung oder Verbreitung besserer Lehren ganz widmen, Blätter, welche wieder die, freilich zahlreicheren, der Verneinung eine kräftige Gegenstimme laut werden lassen.

Ueber Städte und Dörfer in einem Umkreis von 40 Stunden wirft das neue Babel den vergiftenden Schatten all seines Verderbnisses; dieses Bereich ist die Bühne, auf welcher die Sendlinge der irreligiösen Propaganda mit ihren Schriften, Blättern und Deklamationen wechselsweise sich ablösen, als Streifzügler einer höllischen Besatzung. Aber im Osten und Süden, überall wo ein Landesdialekt gegen das leichte Eindringen der Verführung eine Vormauer bildet, hat der Glaube noch tiefe Wurzeln in die Gemüther gesenkt.

Das jedoch läßt sich mit Sicherheit behaupten: daß der Haß gegen die Geistlichkeit zur Zeit der Restauration größer gewesen sey, als jetzt. Damals gründete man denselben auf das Vorgeben großen Einflusses bei Besetzung der Stellen; jetzt bekennen diejenigen selbst, welche sich seiner Zeit gegen die Congregation fast heißer geschrieen: sie hätten vor derselben nie die mindeste Furcht gehabt und der Name Jesuit sey von ihnen nur als Feldgeschrei gegen die Legitimisten gewählt worden. Die Juliusrevolution hat die Geistlichkeit bei der Regierung um allen Credit gebracht; hiefür ist ihr derjenige bei dem Volk etwas gewachsen. Hätte damals ein Zögling der polytechnischen Schule in Uniform öffentlich das Sakrament empfangen, er wäre mit Schmach überladen worden, hätte wohl jeder Aussicht auf der betretenen Laufbahn

entsagen müssen; jetzt darf der junge Offizier, der Rechtsschüler, der angehende Mediciner vor dem heiligen Tisch knieen, ohne daß ihn jemand scheel darum ansähe, oder das hämische Lächeln der Gefährten ihn gleichsam ächtete.

Leider zeigt dafür sich dieser Geist der Religions-Verachtung auf manchen Dörfern. Es wäre zur Zeit der Restauration etwas Unerhörtes gewesen, daß ein Bauer, welcher seine österlichen Pflichten erfüllte, auf dem Markt, auf dem Gemeindeplatz verhöhnt worden wäre; jetzt ist, in der Normandie wenigstens, dieß nicht ohne Beispiel. Der allgemein verbreitete Gelddurst, das Lechzen nach Gewalt, das Unabhängigkeits-Fieber hindern vielfältig, daß die Religion in den Herzen wurzle. Das Verderbniß, welches vor zwei Menschenaltern in den obern Schichten der Gesellschaft begonnen hat, steigt allmählig herab in die untern; wie viele Gebilde aber die Revolution seit fünfzig Jahren versuchte, so viele liegen längst schon in Trümmern; die Religion, die Kirche hat sich mit verjüngter Kraft über sie alle erhoben, sie wird noch ihre Triumphe feiern.

Während acht Jahren grimmiger Verfolgung durch die erste Revolution, verschwand das Verlangen nach den Weihen. Als die Kirche hergestellt ward, hatte der Tod in den Reihen des Priesterthums bereits furchtbar gemäht. Um nur dem dringendsten Bedürfniß zu helfen, mußten die Bischöfe die Vorbereitungszeit zum Eintritt in den geistlichen Stand abkürzen, über manchen Mangel hinwegsehen. Aber allmählig mehrten sich wieder die Bildungsmittel, und hiemit die Zahl würdiger Geistlicher, und unter der Leitung frommer Bischöfe hob sich der Clerus durch Ernst, Eifer und muster-

haften Wandel immer höher. Zwar die Angriffe gegen denselben hörten nicht auf; der Haß gebar die Lüge, die Lüge die Verläumdung, und — wenn seit 1830 zu diesem noch der Vorwurf kommt, daß der Clerus die jetzige Regierung nicht liebe, so möchten in dem Indifferentismus, den sie zu Tage legt, in verschiedenen Handlungen, in ihrem gleichgültigen Zusehen gegen Herabwürdigung der Religion und ihrer Diener wohl etwelche Entschuldigungsgründe hiefür zu finden seyn. Ein Vorzug aber des französischen Clerus darf nicht unberührt bleiben: sein unerschütterliches Festhalten an dem Mittelpunkt katholischer Einheit. Die Bischöfe verwirklichen jenes Wort des unsterblichen Bossuet: ihrer Heerde gegenüber sind die Bischöfe Hirten, S. Peter gegenüber Lämmer seiner Waide.

Indeß sucht der Protestantismus seine Gränzen über Frankreich zu erweitern. Sendlinge desselben durchziehen das Land von einem Ende zum andern; sie werfen eine Masse Flugschriften aus, versprechen den Armen Arbeit und Hülfe, wenn sie zu ihnen sich wenden. Die evangelische Gesellschaft in Genf hat schon im Jahr 1837 dreizehn Departemente als Gebiete ihrer Betriebsamkeit bezeichnet; sie rühmt sich, daß die Zahl ihrer Büchertrödler von sieben auf einundzwanzig angestiegen sey, sie blickt selbstgefällig auf die Mittel und Mittelchen, durch welche dieselbe ihre Waare anzubringen, selbst da, wo sie nicht verlangt wird, anzuschmuggeln verstehen. Der National-Content erklärte: um Frankreich zu revolutioniren, müsse man es dekatholisiren; ein Doctrinär modifizirte diesen Satz den Zeitumständen gemäß dahin: um Frankreich zu organisiren, müsse man es protestantisiren. Aber

für einen großen Theil der deutschen Lutheraner ist die Augsburger-Confession ihrem positiven Theil nach vom Wurm durchnagtes Papier; und Calvin, könnte er aus seinem Grabe erstehen, würde keine eiligere Sorge haben, als ungeheure Scheiterhaufen in seinem Genf zu errichten, um an denjenigen, welche sich seine Nachfolger nennen, ein Exemplar zu statuiren, wie weiland an Michel Servet.

Heutzutage kann man in Frankreich offen seyn, was man seyn will; man ist aufrichtiger Katholik, oder Deist, Atheist, Indifferentist; aber man verläßt den Katholicismus nicht, um dafür in einer Synagoge zu beten, oder mit Luther und Calvin das Abendmahl zu empfangen. Der Wahn eines formlosen Glaubens, einer Verjüngerung des Christenthums spuckt nur in dem Hirn einiger Schriftler. Was ist aus dem St. Simonismus geworden, der von einer allgemeinen Umgestaltung träumte? Verlacht, mit Hohn bedeckt, mußte er sich verkriechen und in der Verborgenheit verenden. Welchen Erfolg hat die französisch-katholische Kirche des Abbé Chatel gehabt, dieses aus Schmach und Lästerung erzeugte Ungezüchte? Der Apostatenhaufe erstickte in dem Schlamm, aus dem er hervorgegangen ist. Man schlage die Blätter der Geschichte auf und man wird sich überzeugen, daß der Abfall und die Ketzerei auf Frankreichs Boden nie Wurzel fassen konnten, daß sie Chlodwigs und des heiligen Lydwigs Thron nie besudelten.

Von den ersten Tagen ihrer Stiftung an hat die Vorsehung bis auf diese Zeit über der Kirche gewacht. Als Pius VI. unter den Händen seiner Feinde als Gefangener zu Valence seine Tage beschlossen hatte, erhoben Voltaires

und Diderots Schüler ein Freudengeschrei über den Tod des letzten Papsts; mit ihm sahen sie das christliche Rom hinabgestiegen in die Todtengruft. Und siehe, ein von der katholischen Einheit getrenntes Volk eilt aus dem eisigen Norden heran, um die Wahl eines Nachfolgers möglich zu machen. Als der Beschirmer der Kirche sich in einen Verfolger verwandelt hatte, und Pius VII. in gleicher Gestalt, wie sein Vorgänger, Frankreichs Boden betreten mußte, waffnete die Vorsehung Spaniens Hand, und führte über seine Kriegerschaaren die Schauer des Norden herbei; der wehrlose Greis starb friedlich in seiner Hauptstadt, den übermüthigen Krieger deckt auf fernem Felseneiland ein einsames Grab. Meint der Philosophismus das verlorne Spiel nochmals wagen zu dürfen? Freilich schmunzelnd mögen seine Blicke schweifen über Frankreich, welches die Kirche demüthigt, über Portugal, welches sie verfolgt, über Spanien, welches mit Feuer und Schwert gegen sie wüthet, über Deutschland, welches sie verknechten möchte, über die Schweiz, welche sie unterwühlt; und dennoch wird sie aus aller dieser Noth und Drängsal sich wieder erheben.

Neue Hoffnungen erblühen ihr in Frankreich. Die Wahl der Bischöfe fällt auf Geistliche, in denen Glaube, Frömmigkeit, Einsicht und Eifer sich verbindet. Der Clerus zweiten Ranges führt ein musterhaftes Leben, gibt sich mit Thätigkeit der Ausübung seiner Pflichten hin, leuchtet mit guten Worten vor, ist durch unauflösliche Bande an St. Peters-Stuhl gebunden, weist Schisma und Ketzerei entschieden von sich ab. Viele Haushaltungen erwachen wieder zu christlicher Frömmigkeit. Die Jugend leiht den Lehren des Christen-

thums eher wieder Gehör. Andere, welche von dessen Göttlichkeit noch nicht durchdrungen sind, sprechen doch ernster von demselben, als von einer Wissenschaft, die wenigstens der Prüfung werth seye. Voltaire und andere Coryphäen des Philosophismus, noch vor acht Jahren Gegenstand fanatischer Bewunderung, fallen allmählig in Mißachtung. Die mächtigen Fortschritte, besonders in Erforschung der Natur, bringen die oberflächlichen Gelehrten, die lügenhaften Philosophen um alles frühere Ansehen. Hätte man wohl noch vor wenigen Jahren die Unterschriften von 458 Zöglingen der Pariserschulen zu einer Petition um Herstellung von St. Genovevenskirche zusammenbringen können?

Ausgezeichnete Prediger, wahrhaft apostolische Männer stehen in großer Zahl auf. Schriftsteller widmen ihre Geisteskräfte ausschließlich der Vertheidigung der heilbringenden Lehre. Die christlichen Schulbrüder und ähnliche Vereine widmen sich mit unermüdetem Eifer der Kindererziehung der armen und arbeitenden Klasse. Gleichem weihen sich fromme weibliche Congregationen für die Jugend ihres Geschlechtes aus jederlei Stande; und wäre die Regierung weise genug, die durch den Clerus dargebotenen Mittel für den öffentlichen Unterricht zu benützen, es wäre ein Leichtes, die glänzendsten Erfolge zu bereiten. Sollte die religiöse Bewegung, welche unter der wohlunterrichteten Classe, zumal der Jugend, zum Vorschein kommt, allgemeiner und mächtiger werden, so könnte sie zuletzt die Regierung nöthigen, ihrem Indifferentismus zu entsagen. Ist sie doch in Betreff Afrika's schon aus ihrem Todesschlaf aufgescheucht worden. Wer will die Wege der Vorsehung zum Voraus bezeichnen; wer ihre Gedanken auskundschaften?

Schon dämmert in Spanien der Tag, welcher den Triumph der Kirche beleuchten wird. Portugal schmachtet unter dem Joch der Engländer, aber das Herz des Volks schlägt für seinen legitimen, wenn gleich unwürdig verläumdeten, Herrscher. Unter der steten Unruhe Gold zu häufen und den Brand der Länder als Fackel bei Ausschiffung seiner Kaufmannswaaren zu nähren, reift England einer furchtbaren Katastrophe entgegen, indeß die katholische Kirche dort immer festern Fuß gewinnt. In Preußen decretirt der König neue Liturgien, aber an dem Erzbischof von Cöln zerschellt List und Gewalt. In Baiern widmen Professoren von ausgezeichneten Geistesgaben Feder und Muße der Verbreitung gesunder Lehre. Oesterreich sehnt sich nach Befreiung aus den antikatholischen Josephinischen Fesseln, doch Reformen gehen dort etwas langsam. In der Schweiz schmachtet der Clerus unter radicaler Verfolgung, indeß in protestantischen Kantonen katholische Kirchen sich erheben. In Polen waltet seit der letzten Revolution ein verderbliches System der Unterdrückung. In Italien zeigt sich noch unter allen Abstufungen der Gesellschaft lebendiger Glaube, obwohl es auch dem Jansenismus dort nicht an Rührigkeit fehlt. Alte Missionen in die fernen Welttheile blühen in erneuter Thätigkeit wieder auf. Auch in Frankreich beleben sich neue Hoffnungen; es ist der Stützpunkt der civilisirten Welt; wie die Männer der Anarchie und der Ruchlosigkeit auf dasselbe ihre Augen richten, so geschieht es auch von allen warmen Anhängern des Glaubens; Gott mag ihm wohl die Bestimmung vorbehalten haben, den Stolz der Feinde seiner geliebten Braut noch dereinst zu beugen.

Das ist in den Hauptzügen der Inhalt einer kürzlich erschienenen, höchst interessanten Schrift unter dem Titel: Les gemissements et les esperances de la religion catholique en france. Verfasser desselben ist der vormalige Bischof von Straßburg, Hr. Therin, gewesener Erzieher des Herzogs von Bordeaux. Neben dem eifrigen Katholiken wird man den warmen Legitimisten nicht verkennen, aber auch den Mann, der die Zustände und die Erscheinungen der Zeit mit scharfer Beobachtungsgabe aufzufassen versteht, wird der Leser in diesem Buche erblicken; ob jeder seine durch heiße Wünsche beflügelten Hoffnungen werde theilen können, ist eine andre Frage. Wir sind nicht im Fall, dieselbe beantworten zu können, uns genügt, auf das Buch aufmerksam gemacht, dessen wesentlichen, jedenfalls berücksichtigungswerthen Inhalt hier mitgetheilt zu haben.

2.

Ueber

Glauben und Wissen,

mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart.

Auf der Gränzscheide der Theologie und Philosophie, jener Wissenschaften, welche den Menschen am tiefsten aufregen und nachhaltiger als alle andern interessiren, liegt die Frage von dem Verhältnisse des Glaubens zum Wissen. Dieses Doppelproblem, welches nach selbstständigen Principien und eigener Methode zur Entscheidung zu bringen beide das gleiche Recht haben, gestaltet sich verschieden, je nach dem es von dieser oder jener aufgestellt und bestimmt wird. Als theologische Aufgabe es betrachtet, ist der Glaube der Ausgangspunct und das hegemonische Princip, welches zum Wissen fortgeführt und mit ihm geeinigt wird: credo, ut intelligam; die Philosophie stellt das Verhältniß gerade umgekehrt hin und sucht vom Wissen ausgehend zum Glauben vorzudringen und diesen mit sich zu einigen: intelligo, ut credam. Nun kann aber doch unmöglich das philosophisch wahre dem theologisch wahren widersprechen; wenigstens hat dieß der positive Glaube ausdrücklich anerkannt und hierin dem Wissen mehr eingeräumt, als dieses insgemein jenem zugestehen will. Die auf der Synode im Lateran unter Leo X. (1513) versammelten Väter haben einstimmig verworfen,

einen Unterschied zwischen der theologischen und philosophischen Wahrheit zu machen, und in Bezug auf was immer für einen Satz auszusprechen, daß er philosophisch wahr, aber theologisch falsch sei und umgekehrt [1]). Folglich muß, wie sehr auch zur Zeit die, das Interesse des Glaubens vertretende, Theologie von der Philosophie, welche die Rechte des Wissens zu wahren hat, in der Bestimmung des Verhältnisses beider abweichen mag, doch zuletzt die theologische und die philosophische Formel im Wesentlichen Eins und Dasselbe aussagen, und es kann das Tertullianische, jüngst [2]) wiederholte credo, quia absurdum nicht eine objective Maxime, sondern nur die subjective Stimmung des an dem Wissen verzweifelnden Theologen und die ent-

1) Sessio VIII. . . . . Cumque verum vero minime contradicat . . . . Acta Concc. regia. Tom. XXXIV. p. 333. Par. 1644 f.). Es wurden nämlich die Ewigkeit der Welt, die Einheit der Seele (unicam in cunctis hominibus) und andere Sätze als philosophisch wahr (secundum saltem philosophiam verum esse) behauptet, und die entgegengesetzten als theologisch wahr daneben hingestellt.

2) Frauenstädt, die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Berlin, 1839. Fr. sagt S. V. f. vgl. S. 129 ff. „Aber, was hilft wiederum diese Lösung (vorläufiger Schwierigkeiten), so lange wegen der im Begriffe der Menschwerdung Gottes enthaltenen unlösbaren Widersprüche die Möglichkeit derselben unbegreiflich ist? — Wer nicht denkt, für den ist freilich vieles denkbar, was für den Denker undenkbar ist. Dem gewissenhaften Denker aber bleibt, so lange jene Widersprüche nicht gelöst sind, Nichts übrig, als sich den Bruch zwischen Glau-

gegengesetzte intelligo, quia non credo nur die Stimmung eines an dem Glauben sich ärgernden Philosophen bezeichnen. Da beide, Glauben und Wissen, nicht identisch, aber gleichwohl reelle und nothwendige Momente der menschlichen Erkenntniß sind; da ferner der Glaube nicht bloß auf dem Ge-

---

ben und Wissen oder Religion und Philosophie ehrlich einzugestehen und demgemäß von dem Credo, ut intelligam, wider zu dem Credo, quia absurdum est zurückzukehren." Im Zeitalter der Reformation wurde dieses Glaubensbekenntniß auf eine noch schroffere Weise abgelegt. Chemnitz bemerkt in seinem Examen Concilii Tridant. P. I. p. 266. die Katholiken wüßten gegen die (protestant.) Lehre von der (äußerlichen) Zurechnung der Gerechtigkeit durch den Glauben kein anderes Argument vorzubringen: nisi quod opponunt absurditatem ex Physica et Ethica. Quid vero, fährt er sodann fort, haec argumenta aliud ostendunt, quam Pontificios in doctrina justificationis, relicta Evangelii luce, quaerere sententiam, quae conformis et consentanea sit philosophicis opinionibus, aut certe legalibns sententiis de justitia? Evangelium vero pronuntiat esse sapientiam in mysterio absconditam, quam nemo principum hujus saeculi cognovit. Ideo cum habeamus sententiae nostrae in scriptura certa et firma fundamenta, non est curandum, etiamsi incurrat in absurditatem philosophicam. Aus der oben angeführten Bestimmung der allgemeinen Synode auf dem Lateran geht hervor, daß der Katholik in das Credo quia absurdum nicht einstimmen kann, ohne der Heterodoxie zu verfallen, und unser aufgeklärtes Zeitalter ohne Ausnahme hat alle Ursache, für solche Bestimmungen der Kirche dankbar zu seyn.

biete der Theologie, und das Wissen nicht bloß auf dem der Philosophie, sondern beide hier und dort ihre unbestreitbare Anerkennung haben: so könnte man selbst die eine und andere dieser Wissenschaft gänzlich wegwerfen oder beide für identisch erklären — wie denn die neueste Philosophie eine Auflösung der Theologie in Philosophie, des Glaubens in den reinen Begriff, versucht hat —, ohne daß darum eine wesentliche Veränderung in Bezug auf die Form des Verhältnisses von Wissen und Glauben eingeräumt wäre; es müßte dennoch anerkannt werden, daß der Glaube als durchgängige und reine Negation des Wissens, und das Wissen als durchgängige und reine Negation des Glaubens ein Unding ist. Unabweislicher wird dieß noch, wenn man von dem Dasein beider Disciplinen und von ihrer Wahrheit auch nur in der negativen Allgemeinheit ausgeht, daß das theologisch wahre philosophisch nicht falsch sein könne und umgekehrt. Ich glaube, obgleich es mir nicht ganz begreiflich, ist ganz verschieden von dem: ich glaube, weil es unbegreiflich, ja widersprechend ist. In jener Formel ist die Verschiedenheit des Glaubens und Wissens ohne Aufhebung ihrer Einheit und gleichzeitigen Realität, in dieser die Verschiedenheit mit Ausschließung der Einheit und gleichzeitigen Wahrheit beider ausgesprochen. Jene Formel also, meinen wir, ist und bleibt überall gesichert, und das damit nur ganz im allgemeinen und bloß formell bezeichnete Verhältniß ist nur der concrete Ausdruck dessen, worüber Theologie und Philosophie immer schon von vorneherein einverstanden sein können und müssen, wofern sie nur sich selbst recht verstehen und in dem Rechte der Existenz sich gegenseitig anerkennen.

Eine umfassende und erschöpfende Untersuchung dieses Gegenstandes müßte nun zeigen, wie weit der Glaube von dem Wissen, und wieweit das Wissen von dem Glauben anerkannt werden könne und müsse, und aus der einheitlichen Zusammenfassung beider Resultate den Begriff und das Wesen der höchsten menschlichen Erkenntniß bestimmen. So stellt sich uns die Aufgabe dar, wenn wir die philosophische und theologische Wahrheit neben einander und auf gleicher Linie als coordinirte Sphären betrachten; stellen wir aber die Religion über die Wissenschaft, so ergibt sich der höchste Ausdruck menschlicher Erkenntniß unmittelbar aus der richtigen Abschätzung des Verhältnisses von Glauben und Wissen aus dem Standpuncte der erstern: jene Erkenntniß Gottes, welcher das selige Leben verheißen ist Joh. 17, 3. und jene Weisheit von Gott, welche zugleich ist die Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung in Christus 1 Kor. 1, 30.

Von dem letztern Gesichtspuncte ausgehend, haben wir uns hier die Aufgabe gesetzt, die orthodoxe katholische Ansicht über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen auszumitteln und dieselbe zu vertheidigen gegen extreme Ansichten und auffallende Mißverständnisse unserer Zeit. [3]).

---

3) Zu den letztern rechne ich neben den überall bekannten und laut genug besprochenen, auch diejenigen, welche sich ein Ungenannter in der Zeitschrift „der Katholik" aus Gelegenheit einer Beurtheilung meiner Schrift: das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet 1. Bd. Mainz 1838 hat zu Schulden kommen lassen. Ich kann über diese Kritik um so unbefangener sprechen, als sie den wissenschaftlichn Werth meiner Lei-

Man erklärt sich damit einverstanden, daß es mehr heißt, zu wissen was man glaubt, als glauben ohne zu wissen [4]). Doch soll die Fassung dieses seit Anselm von Canterbury vielfach gebrauchten, allgemein verständlichen und völlig unverfänglichen Satzes nicht ganz geeignet sein, die

---

stungen vollkommen anerkannt und somit die Eitelkeit in mir nicht verletzt hat, welche insgemein der Anlaß zu Antikritiken wird. Der Ungenannte hat sich vielmehr rein auf meine kirchliche Richtung bezogen und mich der Neologie und Heterodoxie bezüchtigt; und indem ich mich dagegen erkläre, handle ich nicht aus gekränkter Eigenliebe, sondern aus einem höhern Beweggrunde, der nicht leicht von Jemanden wird mißkannt werden. Wenn übrigens den Lesern die bedächtlichen und überall auf geltende Auctoritäten gestützten Beweisführungen zumal im Vergleich mit den zuversichtlichen, keck ausgreifenden, dictatorischen Behauptungen des Ungenannten befremdlich scheinen sollten: so mögen sie bedenken, daß es sich hier nicht um eine individuelle Ansicht, sondern um den objectiven kirchlichen Standpunct handelt, und daß ich in Erwägung der Zeitverhältnisse mir die größte Mäßigung zur Pflicht gemacht habe. Hätte ich bloß den Ungenannten ins Auge zu fassen, so würde ich die lebhafteste Sprache leicht rechtfertigen können gegen die animose Initiative, welche ein nichts weniger als competenter Richter gegen mich ergriffen hat. Ihm persönlich will ich nur dieß einzige Wort, welches Augustinus gegen den Faustus gebrauchte, verhalten: Tu es ergo regula veritatis; quidquid contra te fuerit, non est verum? Cont. Faust. lib. II. cap. 2.

4) Kuhn, Leben Jesu. I. S. 438 Anm.

Rechte des Glaubens hinlänglich zu wahren; es müsse vielmehr heißen: als glauben ohne (dieses) zu wissen, weil es sonst leicht den Anschein gewinnen könnte, als wäre die Meinung: der Glaube müsse Wissen werden oder könne es auch nur [5]). Offenbar aber spricht der Satz so gefaßt etwas aus, was sich überall ganz von selbst versteht, und da man sich für solche Dinge keine ausdrückliche Behauptung erlaubt, so ist es klar, daß unser Satz allerdings einen andern Sinn haben soll. Aller Glaube ohne Ausnahme, der des gemeinen Mannes, wie der des dogmatischen und speculativen Theologen, ist ein bewußter, und der Unterschied, den wir andeuten wollten, kann somit nur ein Unterschied an diesem Bewußtsein selbst, nicht aber der Unterschied des bewußten und bewußtlosen Glaubens sein. Die Frage aber: ob der Glaube ein Wissen werden könne und müsse, läßt sich in der Unbestimmtheit der vorliegenden Fassung einfach weder bejahen noch verneinen. Geht die Meinung dahin, daß der Glaube sich völlig in ein Wissen verwandeln und gleichsam ohne Rest in diesem auflösen lassen könne und müsse, so ist das allerdings nicht unsere Meinung; will man aber sagen, daß er ein schlechthin unmittelbares, nicht weiter zu vermittelndes sei und das Wissen geradezu ausschließe als ein ihm völlig fremdes, so ist das dem Tertullianischen Credo, quia absurdum gleich und keineswegs unser Glaubensbekenntniß.

Aber auch eben so wenig das der katholischen Kirche [6]).

5) Der Ungenannte im „Katholik" Jahrg. 1839. Hft. 2. S. 210. Anm. 2.

6) Vgl. oben Anm. 1.

Auguſtinus ſagt de Trinit. lib. XIV. cap. 1.: Aliud est scire, quid credere debeamus, quod docet Fides; aliud autem scire, quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur, quod proprio appellare vocabulo Scientiam videtur Apostolus. Dieſes wiſſenſchaftliche Bewußtſein vom Glauben haben auch wir von dem einfachen Glauben unterſcheiden und ihm einen Vorzug [7]) vor dieſem einräumen wollen. Auguſtinus ſpricht dieß an einem andern Orte noch deutlicher aus, und was beſonders hervorzuheben iſt: er erklärt dieſe Anſicht für die der Kirche. In der Schrift de utilitate credendi cap. 1. ſagt er, die Manichäer beſchuldigen die orthodoxen Chriſten des Köhlerglaubens, weil dieſe dem Glauben gehorchten vor der Vernunft, und fügt hinzu, das ſei die Differenz zwiſchen den Manichäern und den Katholiken geweſen, daß dieſe glauben, um zu wiſſen, die Manichäer aber wiſſen, um zu glauben (hanc fuisse inter Manichaeos et Catholicos differentiam, quod Catholici crederent, ut cognoscerent; Manichaei autem prius vellent cognoscere, ut postea, si liberet, crederent.

Dieſe Anſicht von dem Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen wurde von den Scholaſtikern aufgenommen und weiter im Einzelnen entwickelt. Immer davon ausgehend, daß der Glaube das Erſte und Letzte und die tiefſte Wurzel des Wiſſens ſei, ſtrebten ſie vom Glauben zum Wiſſen und im

7) Worin er beſtehe und worin nicht, und unter welcher Bedingung er anerkannt werden könne, werden wir weiter unten zeigen.

Wissen wiederum bis zu dessen Gränzen, d. i. zum Glauben vorzudringen. Dadurch unterschieden sie sich von den s. g. Positivi oder Sententiarii, welche jeden wissenschaftlichen Proceß verneinend, den Glauben lediglich durch Schriftstellen und Sentenzen der Väter erläuterten und erhärteten. Die dialectische Methode, deren sich die Scholastiker bedienten und wovon sie den Namen der Wissenschaftlichen erhielten, beruhte durchgängig auf der Voraussetzung der Immanenz des Glaubens und Wissens, womit sie das Credo, quia absurdum in seiner Wurzel vernichteten und an dessen Stelle das Credo, ut intelligam setzten. Sie bezeichneten eben darum nur dieß als Irrthum und als falsches Extrem, wenn andere Glauben und Wissen nicht bloß für immanent, sondern auch für wesentlich identisch nehmend, das Credo, quia intelligo aufstellten, oder doch, was bei consequenter Folgerung auf dasselbe hinausgeht, vom Wissen zum Glauben kommen wollten und als Schiboleth hinstellten: intelligo, ut credam (wie neuerlich Hermes). Gegen Roscelin bekämpfte man mit Recht den Satz per intellectum ad fidem, d. h. daß man, um zum Glauben zu kommen, durch das Wissen hindurch gehen müsse, und mit noch größerer Entschiedenheit wurde der Grundsatz des Abälard verworfen: nihil credi posse, nisi prius intellectum.

Hildebert von Tour (oder wahrscheinlicher Hugo von St. Victor) sagt in seinem tractatus theolog. cap. 1. de fide: Plus est credere, quam opinari; minus credere, quam scire — credimus enim ut aliquando sciamus, wobei die letztern Worte keinen Zweifel lassen, daß

das höher gestellte Wissen kein für sich und im Gegensatze zum Glauben bestehendes ist, sondern das, welches den Glauben in sich aufgenommen hat oder vielmehr in den Glauben eingegangen ist, kurz die Fides quaerens intellectum, wie Anselmus den Titel seiner Schrift „Proslogium" erklärt. Es ist dieses höhere Wissen also wohl zu unterscheiden von dem Abälard'schen, das sich irrthümlich als das identische Wesen und absolute Maaß des Glaubens geltend macht. Anselmus, den das Verhältniß des Wissens zum Glauben am ausführlichsten und klarsten erläutert, sagt ausdrücklich: sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere: ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus intelligere, Cur Deus homo? cap. 2. und im Proslogium cap. 1. necque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.

Dieser Fortschritt des Glaubens zum Wissen war aber den Scholastikern nicht etwa nur eine analytische Zergliederung des dem Glauben eigenthümlichen Inhaltes, so wie im Gegentheile auch kein Hinausgehen über die Wahrheit des Glaubens durch Aufstellung neuer Sätze und keine Verstärkung der ihm eigenthümlichen unmittelbaren Gewißheit durch Demonstration, sondern ein wahrhaft objectives dem Gegenstande immanentes Verfahren, so daß sie überall wieder zum Glauben selbst zurückkamen. Indem sie aber durch diesen objectiv dialectischen Proceß ausgehend von der Wirklichkeit des Glaubens in ununterbrochenem Zusammenhange und stetigem Fortschritte des Wissens auf die unerforschliche und

schlechthin unmittelbare Grundwurzel des Glaubens sich hingeleitet sahen, mußte er ihnen nicht nur als möglichе, sondern auch als nothwendige Wahrheit erscheinen, womit der wissenschaftliche Proceß seine Endschaft erreicht hat. Volo, sagt Anselmes in dieser Beziehung (Cur Deus homo? cap. 25.), me perducas illuc, ut rationabili necessitate intelligam, esse oportere illa omnia, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit.

Diesen Proceß fordert, wie der positive Glaube, so jede andere unmittelbare Wahrheit (Vernunftglaube), und einen andern läßt weder dieser noch jener zu. Eine solche Behandlung der unmittelbaren Wahrheit, daß Dinge außer und unabhängig von uns vorhanden sind, findet man z. B. in Jacobi's Gespräch über Idealismus und Realismus und in dem sonnenklaren Bericht von Fichte, bei dem letztern mit dem wesentlichen Unterschiede, daß er das unmittelbare Wissen der Objectivität nicht als unmittelbar wahr von vorne herein annimmt, sondern im Fortgange der dialectischen Entwicklung sich durch das, was diese nachweist, daß wir nämlich immer nur das Bewußtsein unseres Wissens von den Dingen außer uns haben, bestimmen läßt, und deßhalb folgerichtig bei dem Idealismus ankommt. Wenn andere, um bei diesem Beispiele stehen zu bleiben, alle Wahrheit vor dem Wissen preisgeben und mithin auch das unmittelbare Wissen der Objektivität so lange dahin gestellt sein lassen, bis sie durch die Nothwendigkeit des Denkens sich derselben versichert haben; so kommen diese nie wieder zu dem Realismus, und wenn sie darauf kommen, so ist es nur durch einen Fehler im Denken, durch Erschleichung des Resultats geschehen. Dar-

an hinderte Fichte'n ſeine unerbittliche Conſequenz, welche allen denen abgeht, die von demſelben Principe der reinen Vorausſetzungsloſigkeit und alſo von dem Nichts ausgehend, bei einem andern Reſultate als dem des Idealiſmus und Nihiliſmus angekommen ſein wollen. Denn heben wir das unmittelbare Wiſſen und das darin als wahr Geſetzte von vorne herein auf und verwehren wir ihm ſofort auch beharrlich jeden Eintritt durch irgend eine Hinterthür, ſo finden wir in dem ganzen Umfange unſeres Bewußtſeins nichts anderes als reine Beſtimmungen und Modificationen des Bewußtſeins ſelbſt und als deren Quelle das reine Ich oder den Geiſt, dergeſtalt, daß uns die Welt ſammt allen Dingen lediglich als eine Beſtimmung dieſes unſeres Bewußtſeins und Gott als das reine Ich oder der in uns zum Bewußtſein gekommene abſolute Geiſt erſcheinen muß.

Die Philoſophie kann in der Hauptſache keinen andern Gang einſchlagen als die Wiſſenſchaft des poſitiven Glaubens, und hat ſtrenge genommen auch keine größere Evidenz als dieſe. Sie ruht auf dem Vernunftglauben oder auf der Unmittelbarkeit der Objectivität, und der Unterſchied beſteht lediglich darin, daß dieſer Glaube der natürliche und allgemeine, jedem Menſchen immerdar gegenwärtige, jener aber ein beſonderer und übernatürlicher, weder in allen, noch überall und in jedem Lebensmomente realiſirter iſt. Das macht die Philoſophie zugänglicher, annehmlicher und allgemeiner g e l t e n d. Ich weiß es ſehr wohl, daß man heutzutage die genannte Auffaſſung und Weſensbeſtimmung der Philoſophie als der Wiſſenſchaft des Vernunftglaubens oder des natürlichen Glaubens ganz und gar perhorreſcirt; als ihr Princip

wird jetzt ganz allgemein der Begriff und als ihr Wesen das Begreifen der absoluten Wahrheit erklärt. Und wie verschieden sind nicht Glauben und Begreifen?! Aber nichts desto weniger sind beide Auffassungen in der Hauptsache sich gleich, und erst die Art, wie die an sich gleich gedachte Aufgabe vollzogen wird, unterscheidet sie wesentlich. Jenes Begreifen als das wesentliche Geschäft der Philosophie oder das speculative Erkennen soll das mit seinem Gegenstand identische Erkennen desselben sein, ein das Werden des Gegenstandes begleitendes, mit ihm sich fortbewegendes und im Begriff zugleich mit der Sache selbst sich vollendendes Wissen. Diese Philosophie fängt darum mit dem Nichts an, weil die Welt selbst damit angefangen als aus dem Nichts hervorgegangen, und was dergleichen mehr und dem ähnlich ist. Man sieht aber deutlich, daß die Unmittelbarkeit der Objectivität, wie wir den Vernunft-Glauben definiren, nichts anderes ist als das mit seinem Gegenstande identische Wissen desselben. Denn das eben unterscheidet das unmittelbare Wissen von dem mittelbaren, daß in jenem der Gegensatz des Seins und Denkens aufgehoben, wogegen in diesem der Gegenstand dem Wissen gegenübersteht und entgegengesetzt ist. Man darf sich nicht daran stoßen, daß diese Unmittelbarkeit der Objectivität, wie sie in der Anschauung und Wahrnehmung wirklich ist, nur den Anfang, das empirische und subjective Element der Erkenntniß ausdrückt, daß dagegen das Begreifen das Letzte und Höchste darstellen und das Subjective und Empirische der Erkenntniß als aufgehobene Momente in sich haben soll. Es ist auch auf unserm Standpunkt ein großer Unterschied zwischen dem unmit-

telbaren Wissen als dem Anfang und der Grundlage aller wahrhaften Erkenntniß und demselben Wissen als dem Ende und Endziel derselben. Obgleich nämlich beide wesentlich dasselbe sind und das Ende der Philosophie wieder in ihren Anfang zurücklaufen muß, so ist für die Erkenntniß das Object des Begriffes, d. h. der unmittelbaren Erkenntniß am Ende (oder der Idee nach alt hergebrachter Bezeichnungsweise), ein nothwendiges, und die Erkenntniß selbst mit der Einsicht ihrer Vollendung und ihrer absoluten Gränze begleitet, wogegen das Object der unmittelbaren Erkenntniß am Anfange, d. i. der Anschauung (oder wie man auch sagt: auf der Stufe der Vorstellung) lediglich als ein Wirkliches erscheint und die Erkenntniß selbst als eine beginnende, mit empirischen und subjectiven Bestimmungen behaftete. Diese, und nicht die ihnen zu Grund liegende Wahrheit als eine unmittelbare, auf sich selbst ruhende und unübersteigliche, sind in dem Begriffe (oder in der Idee) aufgehoben, so daß die Wahrheit als absolute und objective in ihm erscheint. Hier aber tritt ein großer Unterschied ein. Während die vorzugsweise sich so nennende speculative Philosophie (Hegels) mit dem Nichts anfängt und den Proceß des Werdens der Dinge nachahmend, nichts von vorne herein setzt als die Thätigkeit des Geistes selbst, und die Selbstentwickelung dieses Geistes für die Entwickelung der Welt oder Gottes in der Welt selbst hält, betrachten wir vielmehr den endlichen Geist des Menschen, — und einen andern hat der Philosoph nicht um ihn in Thätigkeit zu setzen —, als selbst aus Nichts geschaffen und auf dem Factum der Schöpfung beruhend, dergestalt, daß er eben um dieser seiner Creatürlichkeit willen nirgends jenen

reinen Anfang des Werdens der Dinge aus Nichts finden kann, und wo er immer anfangen mag überall schon ein Gesetztes, ein schlechthin Unmittelbares findet, über das er so wenig hinauskommt, als er das Factum der Schöpfung an sich ungeschehen machen kann. Daher muß auch jede Philosophie, welche einen schlechthin reinen Anfang setzt, bei consequenter Durchführung mit dem Nihilismus enden (aus Nichts wird Nichts) oder mit dem Pantheismus beginnen, wo dann aber dieser Anfang und darum auch das System selbst seine Selbstsetzung nicht weiter zu rechtfertigen vermag. Denn jede Position innerhalb derselben setzt überall schon die anfängliche voraus, und ist nur darum und in so weit wahr, weil und in wie weit es der Anfang und das Princip ist. Dagegen muß man einräumen, daß unter allen Systemen des reinen Anfangs der Pantheismus allein dem Nihilismus nicht anheimfällt. Denn da das Princip des Pantheismus in den absoluten Geist gelegt ist, aus welchem alle Dinge sind, so gibt er ein ideelles Nachbild des All und seiner Entstehung aus dem schöpferischen Acte des göttlichen Geistes, und behauptet die Identität dieses geistigen Processes mit der Realität selber, indem der absolute Geist eben in diesem Processe zu sich selber kommt und in sein An-sich zurückkehrt. Dagegen kann nur aufgeführt werden (was er aber, als seinem Princip zu wider laufend, für wesentlich unphilosophisch und überall von ihm selbst schon widerlegt erklärt), daß der menschliche Geist, wo er sich seiner selbst und Gottes bewußt wird, beide als für sich bestehend und wesentlich verschieden erkennt, und die wesentliche Wirklichkeit beider in die Individualität setzt, so zwar, daß in dem Selbstbewußtsein des Menschen Gott als ein An-

deres und in dem Selbstbewußtsein Gottes der Mensch als ein Anderes gesetzt ist. Dieses Andere aber, bemerken die Gegner des Pantheismus weiter, erkenne der menschliche Geist nicht als ein solches, in welchem Gott und der Mensch die Identität mit sich selbst (d. h. die Wesens-Einheit, Integrität und Vollkommenheit) haben, sondern gerade umgekehrt als ein solches, durch dessen Ausschließung die Einheit des Selbstbewußtseins als Princip der Individualität bedingt ist. Und diese Einreden wissen die Gegner keineswegs eigentlich zu beweisen, sondern nur als unmittelbare Wahrheiten, als solche, die vor allem Wissen und aller Philosophie gewiß sind, geltend zu machen. Aber dabei sind sie nur scheinbar im Nachtheil gegen die Freunde des Pantheismus, indem auch diese ihren reinen Anfang entweder als bittweise Voraussetzung oder als unmittelbare Wahrheit geltend machen müssen, in welch' letzterm Falle sie noch schlimmer daran sind als jene, weil sie das individuelle Bewußtsein eines jeden und den sg. gesunden Menschenverstand gegen sich haben. Dieser ist nun zwar keine Auctorität für die Philosophie, aber doch etwas, was sie zu erklären im Stande sein muß und als widersprechendes Moment nicht darf neben sich bestehen lassen [8]).

Gerade das nun, was der Philosophie die unmittelbare Wahrheit, ist der Theologie, nach katholischer Ansicht, der positive Glaube. Die Theologie kann deßhalb als Wissenschaft in demselben Maaße sich geltend machen, wie die ihres Grundes und ihrer Schranken sich bewußte Philosophie. Ausgehend von

8) Vgl. hierüber meine Schrift: Jakobi und die Philosophie seiner Zeit. S. 554. f.

dem Glauben der Trinität (wie die Philosophie von dem natürlichen (unmittelbaren) Gottesbewußtsein), läßt sie denselben sich nicht blos entwickeln und stellt nicht blos alles, was der christliche Glaube im Einzelnen aussagt, als nothwendige Entwickelung des Begriffs der Trinität oder (wenn dieß als eine Construction der Glaubenssätze aus einem einzelnen, was allerdings nicht möglich ist, sollte ausgelegt werden wollen) als integirende Momente in der Einheit dieses Begriffes dar, sondern sie nimmt auch alle andern sittlichen und religiösen Wahrheiten in sich auf als die zerstreuten und gebrochenen Strahlen des einen ewigen Lichtes. Ist aber dieses geschehen, so steht die Wahrheit der Trinität nicht mehr auf der Stufe der ersten Unmittelbarkeit des Glaubens, als eine subjective und empirische Position, sondern als allgemeiner und objectiver speculativer Begriff, ohne deßhalb auch nur einen Augenblick aufgehört zu haben in Bezug auf Wahrheit und Gewißheit ein rein Unmittelbares zu sein.

Zu dieser Ansicht von Glauben und Wissen hat uns Augustinus und Anselmus und mit diesem die ganze gesunde Scholastik geleitet. Nun haben wir aber noch einen Gewährsmann, im Hinblick auf welchen ich noch weniger zweifelhaft sein kann, ob ich etwas eigenes ausgesprochen, oder seine Ansicht nur paraphrasirt und im Verhältnisse zu den hervorstechendsten geistigen Bewegungen der Gegenwart dargelegt habe. Ich meine den hl. Thomas von Aquin, der nach Augustin auf die Gestaltung der katholischen Glaubenslehre des Occidents den mächtigsten und entschiedensten Einfluß geübt hat. Wir haben keinen Theologen, der den katholischen Glauben wissenschaftlicher, und keinen, der ihn mit dieser

Reinheit dargeſtellt hätte [9]). Unter allen Theologen der ſpätern und jetzigen Zeit kann ihm, was die wiſſenſchaftliche Kraft und Macht anlangt, nur Schleiermacher verglichen werden. Thomas alſo wirft gleich im Eingange zu ſeiner Summe die Frage auf: utrum sacra disciplina (theologia) sit scientia? Zu dem Ende unterſcheidet er zunächſt ein doppeltes Wiſſen und darnach auch zwei Klaſſen von Wiſſenſchaften (scientiae). Die einen gründen ſich auf unmittelbar gewiſſe Principien der natürlichen Vernunft, z. B. die Arithmetik und Geometrie, die andern auf Principien einer höhern (vorhergehenden) Wiſſenſchaft, d. h. auf ein ſolches Wiſſen, das anderswoher gewiß und anerkannt iſt, z. B. die Perſpective auf die Geometrie, die Muſik auf die Arithmetik. Zu dieſer Klaſſe gehört die Theologie: ſie beruht auf dem höhern Wiſſen Gottes und der Heiligen. Unde, ſchließt Thomas, sicut Musica credit principia tradita sibi ab Arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo. Summae P. I. qu. 1. art. 2. in corp. Es iſt hiemit anerkannt, daß überhaupt alle und jede Wiſſenſchaft auf einer Vorausſetzung, die ſie als unmittelbare Wahrheit zu tractiren und reſpectiren hat, weſentlich beruhe, und es iſt in dieſer Beziehung, was das Weſen der Wiſſenſchaft als ſolcher angeht, gar kein anderer Unterſchied gemacht zwiſchen

9) Um ſich hievon zu überzeugen, braucht man nur den Catechismus Romanus mit Thomas zu vergleichen. In dem Studienplan der Jeſuiten iſt den Profeſſoren aufgegeben eum ut doctorem suum habere ſ. Perrone, praelect. theolog. vol. 1. pag. XIV. not. 2. edid. Lovan. 1838.

der Theologie und den übrigen Wissenschaften, als ein solcher, welcher sich schon innerhalb dieser selbst findet, deren wissenschaftliches Wesen anerkannt ist. Thomas hätte dem zu Folge diesen Unterschied auch ganz unberücksichtigt lassen können, da er in der Sache selbst nichts ändert und die Theologie nicht weiter zurückstellt in ihren Ansprüchen auf wissenschaftlichen Character, sondern nur in anderer Weise die unmittelbare Wahrheit zu ihrer, wie jeder andern Disciplin, nothwendiger Voraussetzung macht. Etwas sehr bedeutungsvolles ist indessen, wenn man die Vergleichung urgiren will, damit ausgesprochen, daß die Theologie mit denjenigen Wissenschaften, die zu ihrer Voraussetzung andere Wissenschaften haben, unmittelbar verglichen wird. Eine Wissenschaft, die auf unmittelbar gewissen Vernunftprincipien beruht, stellt eigentlich den Prozeß des Geistes dar, in welchem derselbe sich als wissender Geist unmittelbar an der Objectivität selbst erweist; eine Wissenschaft dagegen, die auf eine andere Wissenschaft basirt ist, stellt den Proceß dar, in welchem sich der Geist als wissender am Geiste selbst erweist. Denn es ist hier die Objectivität nicht mehr eine unmittelbare und reine, sondern bereits in einem Bewußtsein aufgegangen und dargestellt, welches Bewußtsein dem Geiste ein äußerliches und gegenständliches sein kann, wie z. B. in dem Falle, wo der Urheber der Perspective die Geometrie von andern überkommen und nicht selbst in seinem Geiste producirt hat oder produciren kann, oder ein inneres und zuständliches, wie in dem entgegengesetzten Falle. Wenden wir dieses auf die Theologie an, so ist ihre Voraussetzung nicht die unmittelbare Objectivität selbst und das ihr entsprechende unmit-

telbare Wissen, sondern der Geist Gottes und die fertige Wissenschaft desselben in der heiligen Schrift und den Ueberlieferungen (dem Bewußtsein) der Kirche. Fassen wir beides, Schrift und Ueberlieferung, in dem Begriffe des kirchlichen Bewußtseins zusammen, wie es nach katholischer Ansicht sein muß, so ist also dieses schon fertige Bewußtsein die unmittelbare Voraussetzung der Theologie. Zwar ist die geoffenbarte Wahrheit jedem Wiedergebornen, also auch dem wissenschaftlichen Theologen, ein inneres und zuständliches, und eben so das kirchliche Bewußtsein, in wie fern er ein lebendiges und gesundes Glied der Kirche ist; aber beide sind nicht so fast in dieser Subjectivität des gläubigen Theologen, als vielmehr in der Objectivität des ganzen kirchlichen Glaubens die unmittelbare Voraussetzung der Theologie: weßhalb denn auch der in der Wissenschaft dargelegte Glaube für ihn nicht der seligmachende, sondern nur jener es ist, durch welchen er in seiner Individualität dem Glauben der Kirche als lebendiges Glied einverleibt ist.

Aber dieses, daß die Theologie das kirchliche Bewußtsein zur unmittelbaren und unantastbaren Voraussetzung hat, ist keine Schranke für ihre streng wissenschaftliche Darstellung, sondern gerade je mehr die Grundlage schon eine geistige Einheit und je mannigfacher diese gegliedert ist, desto vollkommener kann sich die von ihr ausgehende Wissenschaft als solche erweisen. Wogegen, wenn der Geist erst der Objectivität ihren Inhalt abzugewinnen und sich dieselbe im Einzelnen zur Erkenntniß zu bringen hat, die daran sich anschließende Wissenschaft nur sehr unvollkommen sich darstellen kann. Daher ist es auch zu erklären, was die Geschichte

der Philosophie durchgängig nachweist, daß je mehr einem Denker Erfahrung zu Gebote stand, desto gelungener seine Speculation war; ja man kann als Grundsatz aussprechen, daß die Philosophie als Wissenschaft im geraden Verhältnisse stehe mit den Fortschritten der Erfahrungswissenschaften. Die Speculation, welche dem Leben und der Erfahrung den Rücken kehrt, ist wie eine taube Nuß, unfruchtbar und unlebendig, und ihre Resultate sind nothwendig erfolglos, weil unwahr. Von ihr hat Göthe mit Recht gesagt:

— — Ein Kerl, der speculirt,
Ist wie ein Thier auf grüner Haide,
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt
Und rings umher liegt schöne grüne Waide.

So haben denn auch die Scholastiker darin keine Schranke der Wissenschaft des Glaubens gefunden, daß dieser in dem kirchlichen Bewußtsein ihnen als ein unmittelbar wahres und gewisses gegeben war, und wer es weiß, wie weit sie in der Anwendung der dialectischen Methode gegangen sind, und wer sich die Bewunderung ihrer wahrhaft großartigen wissenschaftlichen Leistungen nicht verkümmern läßt durch die Wahrnehmung des Geschmacklosen und Mikrologischen, was sie in der Ausführung des Einzelnen insgesammt mehr und weniger an den Tag gegeben haben: der wird sich um so leichter zu der Ueberzeugung hindurch arbeiten können, daß in der That jene aller orthodoxen d. i. supernaturalistischen Theologie unumgängliche Basis dem ächt wissenschaftlichen Character derselben keinen Eintrag thut. Dabei muß man nur nicht aus dem Auge verlieren, daß auch die übrigen Wissenschaften und namentlich die Philosophie selbst hierin

keinen Vorzug vor der Theologie voraushaben, sondern die ihnen eigenthümlichen Aufgaben im Wesentlichen auf dieselbe Weise zu lösen nicht umhin können [10]). Hören wir hierüber wiederum den Thomas. Es wird von ihm die Frage aufgeworfen: utrum sacra doctrina sit argumentativa? P. I. qu. I. art. 8. Wie die andern Wissenschaften, sagt Thomas, nicht darauf ausgehen und ihr wissenschaftliches Wesen nicht darin besteht, daß sie ihre Principien beweisen, sondern aus den Principien argumentiren ad ostendendum alia in ipsis scientiis; so argumentirt auch die Glaubenswissenschaft nicht zu dem Ende, um ihre Principien, d. i. die Glaubensartikel, die als solche unmittelbar gewiß und unerweislich sind, zu beweisen, sondern sie geht von ihnen aus, um etwas anderes nachzuweisen (sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum). Vergleicht man aber die Glaubenswissenschaft als die höchste ihrer Art (d. i. unter den theologischen Disciplinen) mit der Metaphysik als der höchsten in der Sphäre der natürlichen Erkenntniß, so verhält sie sich zu den ihr untergeordneten Disciplinen ganz eben so, wie die Metaphysik zu den Erfahrungswissenschaften. Sie

10) Mit der Theologie kann eigentlich nur die Philosophie unmittelbar verglichen werden; denn die Erfahrungswissenschaften sind in ihrer Beziehung zur Philosophie im Grund eben dasselbe, was der Glauben nach seinen einzelnen Artikeln und Bestimmungen in dem kirchlichen Bewußtseyn für die Theologie ist: unmittelbare Wahrheit, für welche der vollständige Begriff (das Wissen im engern Sinne) ausgemittelt werden soll.

ſetzt ihre Principien nicht ſchlechthin nur voraus, ſondern geht ſelbſt auf ſie ein [11]), ohne jedoch, was auch unmöglich iſt, einen eigentlichen Beweis für ſie zu führen oder ſie ganz und gar zu vermitteln. Wie die Metaphyſik gegen denjenigen argumentiren kann, welcher ihre Principien läugnet, dabei aber etwas zugibt und in einem Puncte wenigſtens mit ihr übereinſtimmt, mit demjenigen aber, der nichts zugibt, nicht ſtreiten, ſondern nur ſeine Argumente widerlegen und ſeine Zweifel auflöſen kann, alſo kann auch die Theologie von einem Artikel des Glaubens, wenn er zugegeben wird, auf den andern und ſo auf alle übrigen argumentiren; wenn aber nichts zugegeben wird von dem, was die Offenbarung für den Glauben erweist, d. h. wenn überall kein Glaube vorhanden iſt, ſo kann ſie nur die Einwendungen, welche dagegen etwa vorgebracht werden, auflöſen. Cum enim, fügt Thomas bei, infallibili veritati innitatur; impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium (vgl. oben S. 382. den Ausſpruch der Synod. Lateran. V.), manifestum est, probationes, quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

---

11) In der Apologetik. Für denjenigen, der den Glauben nicht durch die übernatürliche Kraft des göttlichen Geiſtes hat, ſondern außerhalb der Gnade ſteht, kann die wiſſenſchaftliche Behandlung des Glaubens zwar nie den Glauben ſelbſt, der überall eine übernatürliche Gnade Gottes iſt, begründen, aber doch die Zweifel auflöſen und die Hinderniſſe beſeitigen, welche der Einwirkung der Gnade von Seiten ſeines Denkens und Erkennens im Wege liegen.

Wenn also Jemand von dem positiven Zweifel ausgeht und diesen sogar als den nothwendigen Anfang wie der Philosophie so auch der Glaubenswissenschaft hinstellt, so kommt ein solcher nicht nur nie zu dem Glauben selbst und der ihm eigenthümlichen Wahrheit und Gewißheit, sondern er hat auch schon von vorneherein verletzend in das Wesen des Glaubens eingegriffen, in wiefern ihm derselbe nicht als übernatürliche Gnade feststeht aus und durch und in sich selber, sondern, für den gelehrten wenigstens oder auf dem Standpunct der Wissenschaft, als ein bloß natürliches Product der Wissenschaft und der menschlichen Vernunft gilt. Zwar, sagt Thomas (l. c. ad 2.), macht die Glaubenswissenschaft auch von der Vernunft Gebrauch, jedoch nicht um den Glauben zu beweisen: quia per hoc tolleretur meritum fidei, sed ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina (sacra) d. h. sie gebraucht die Vernunfteinsicht unter der Voraussetzung des Glaubens, seiner Wahrheit und Gewißheit, um die ihm wesentlichen Momente in der Nothwendigkeit des Begriffs und in der Einheit der Wissenschaft darzustellen, und der Grund davon ist, wie ihn Thomas sehr treffend angibt, der: cum gratia non tollat naturam (i. e. rationem et scientiam naturalem) sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei: sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati (z. vgl. 2. 2. qu. 4. art. 8). In diesem Sinne gibt der Apostel Paulus zu erkennen, daß das Evangelium weder formell noch materiell eine Weisheitslehre sei, sondern eine Kraft Gottes zur Seligkeit für den Gläubigen (vgl. Röm. 1, 16.), und daß, wer sie als solche gel-

tend mache, das Kreuz Christi, nämlich die übernatürliche Kraft seines Todes, welche dem Gläubigen verliehen wird und die Quelle des seligen Lebens ist, entkräfte 1 Kor. 1, 17 ff. Deßwegen hat er das Evangelium nicht ἐν πειθοῖς (ἀνθρωπίνης) σοφίας λόγοις verkündigt, sondern mit dem Beweise des Geistes und der Kraft bezeugt, damit der Glaube nicht auf Menschen Weisheit ruhete, sondern auf der Kraft Gottes 1 Kor. 2, 4. 5. Dessen ungeachtet aber anerkennt er eine Weisheit des Glaubens (σοφία, γνῶσις) für die im Glauben Befestigten und Fortgeschrittenen (ἐν τοῖς τελείοις) V. 6.; aber auch sie besteht nicht in eingelernten Worten menschlicher Weisheit, sondern in den Belehrungen und Eingebungen des hl. Geistes 1 Kor. 2, 13 ff.

Geht man davon aus, was das christliche Bewußtsein aller kirchlichen Bekenntnisse ganz unbedingt voraussetzt, daß der Glaube eine Gabe des göttlichen Geistes und als solcher schlechthin wahr sei, daß mithin dieser nur durch die Wiedergeburt selbst unmittelbar erlangt werde und auf keine andere Weise zu erlangen sei, so ist der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie in allen Stücken ein wesentlicher und der hierin ausgesprochene Gegensatz, der der Natur und Gnade. Sieht man aber davon ab, so ruht die Philosophie nicht weniger als die Theologie auf einem unmittelbaren Wissen und jene ist nicht mehr Wissenschaft als diese. Die Theologie hat, von dieser Seite betrachtet, dieselbe freie und unendliche Bewegung, als die Philosophie, und der dialectische Proceß ist innerhalb des Glaubens so gar ein vollendeterer, da das christliche Bewußtsein eine schon zum voraus durchgebildete geistige Einheit ausmacht, was sich nur unter

großen Beschränkungen von der Geschichte der Philosophie behaupten ließe, wenn etwa Jemand dieselbe zum Ausgangspuncte der Speculation machen wollte. Der Philosophie kommt, jenem Gegensatz zu Folge, in dem Sinne das Wissen eigenthümlich zu, daß alles, was durch die eigene freie Kraft des menschlichen Geistes als Erkenntniß in das Bewußtsein des Geistes eintritt und in seiner Wahrheit und Gewißheit von ihm getragen und verbürgt wird, vorzugsweise Wissen genannt wird; wogegen eine solche Erkenntniß, die weder aus dem sich selbst überlassenen menschlichen Geiste entsprungen, noch nach ihrer Wahrheit und Gewißheit von ihm verbürgt ist, vorzugsweise Glauben heißt. Im weitern Sinne heißt aber auch diejenige Erkenntniß Glauben, deren Wahrheit und Gewißheit unmittelbar auf dem Zeugniße eines Andern (fides ex auditu — historisches Wissen), oder auf dem Willen und der Auctorität eines Andern (fides ex auctoritate — positives Wissen) beruht und um dieses Grundes willen zunächst anerkannt wird. Jene im engern Sinn als Glauben bezeichnete Erkenntniß ist der Theologie eigenthümlich, nicht deßhalb, weil sie für den Menschen ein unmittelbares Wissen ist, denn als ein solches kommt auch das vorzugsweise sg. Wissen von einer Seite in Betracht, noch deßhalb, weil sie das historische und positive als Momente an sich hat, sondern hauptsächlich und vornehmlich darum, weil und in wiefern sie eine übernatürliche auf der Wiedergeburt des ganzen Menschen durch den Geist Gottes beruhende Erkenntniß ist, mithin eine solche, welche der natürliche, aus dem Fleische geborene, auf sich selbst ruhende und vertrauende Mensch nie hat, noch jemals aus sich er-

zeugen kann. In diesem Sinne und mit Rücksicht auf den Unterschied der Philosophie und Theologie wie zwischen Natur und Gnade, haben wir gleich im Eingange gesagt, daß jene vorzugsweise das Wissen und diese vorzugsweise den Glauben in seinem Rechte zu vertreten habe, daß aber, was das formale wissenschaftliche Element anbelange, gleichwohl beide sich nicht wesentlich unterscheiden, insofern sie auf ein unmittelbares Wissen gebaut seien, dessen Wahrheit und Gewißheit die Philosophie so wenig als die Theologie „unter sich bringen" und auf ein tieferes Fundament begründen könne. Das unmittelbare Wissen ist vielmehr seiner Natur nach sich selbst das richtende Maaß der Wahrheit und des Falschen.

Zwei großartige Auffassungen des Christenthums begegnen sich hier in einem Puncte, welcher auch ihre Wahrheit, Ausgleichung und Versöhnung enthält: die alexandrinische, deren vornehmster Repräsentant Clemens A. ist, und die occidentalische, welche Augustinus aufgestellt hat. Die Alexandriner, vornehmlich bedacht auf Vereinigung und Versöhnung des christlichen Glaubens mit der griechischen Weltweisheit, und bestrebt eine Wissenschaft des Christenthums dem vornehmen Spotte der Heiden, denen es, wie schon der Apostel sagt, als Thorheit galt, entgegenzustellen, gingen von der Idee des göttlichen Logos nach Johanneischer Anschauung aus und betrachteten alles Wahre und Gute vom Anfang an als die Offenbarung desselben in der Welt, als Strahlen eines und desselben ewigen Lichtes, welche in der Erscheinung Christi ihren einzigen und wahren Brennpunct, ihre Vollendung und Aussöhnung gefunden.

So waren ſie in den Stand geſetzt, alles in ihr chriſtliches Bewußtſein aufzunehmen und als ihm eigenthümlich anzuſprechen, was die hellenſche Weisheit in Socrates und Plato und noch früher bei den älteſten Dichtern wahres ausgeſprochen, und alles dieſes eben ſo einzureihen in das Syſtem des chriſtlichen Geiſtes, wie die ganze jüdiſche, das Chriſtenthum unmittelbar vorbereitende Offenbarung. Indem ſie dabei den chriſtlichen Glauben, die vollendete Offenbarung des Logos in Chriſtus, als die höchſte Einheit und als das abſolute Maaß aller ſonſtigen Wahrheit und Erkenntniß feſthielten, war ihre Gnoſis eine ächte und konnte ſich auf das Wort des Apoſtels berufen: Der Geiſtliche (πνευματικός) aber beurtheilt alles, wird jedoch ſelbſt von Niemanden brurtheilt; denn wer hat des Herrn Sinn erkannt, daß er ihn unterwelſe? Wir aber haben Chriſti Sinn 1 Kor. 2, 15. 16. Die alexandriniſche Gnoſis erhebt ſich indeſſen nicht viel über eine chriſtliche Religionsphiloſophie, hauptſächlich deßhalb, weil ſie den Gegenſatz von Natur und Gnade, welcher die chriſtliche Erkenntniß durchgängig beherrſcht und ihr den eigenthümlichen ſupernaturaliſtiſchen Character aufdrückt, der von ihrem Weſen unablösbar iſt, verwiſcht und faſt gänzlich beſeitigt hat. Das chriſtliche Abendland, weniger afficirt von dem Glanze der helleniſchen Weisheit, und keine andere anerkennend als diejenige, welche zugleich Gerechtigkeit und Heiligung und Erlöſung iſt (1 Kor. 1, 30.), hat ſich enger an die Darſtellung des Apoſtels Paulus angeſchloſſen und mit ſeinen Anteſignanus, dem hl. Auguſtin, den wahren Supernaturalismus ausgeprägt, der als die weſentliche Form des chriſtlichen Glaubens und der chriſt-

lichen Wissenschaft angesehen werden muß. Dieser auf den Gegensatz von Natur und Gnade gebaute Supernaturalismus hat für die Wissenschaft die Bedeutung, daß der unmittelbare christliche Lehrinhalt als objective göttliche Wahrheit vor aller Wissenschaft feststeht und als das von dem göttlichen Geiste gewirkte und getragene Gattungsbewußtsein der Wiedergeborenen (Gläubigen) betrachtet wird.

Es könnte nun scheinen, daß durch jene Bestimmung der christliche Glaube der Wissenschaft überhaupt entzogen oder doch viel ferner gestellt werde, als der natürliche Glaube, der in der Religionsphilosophie zu seinem wissenschaftlichen Rechte gelangt. Die Wissenschaft als solche ist nämlich ein reines Product des menschlichen Geistes und das natürliche Gottesbewußtsein verhält sich zu ihr als ein in jeder Beziehung gleichartiges Moment; das christliche Gottesbewußtsein dagegen ist nicht in dem Maaße dem menschlichen Geiste immanent, wie es die Wissenschaft ist, und deßhalb auch dieser nicht durchaus homogen, so daß man sagen könnte, der positive Glaube könne nicht in dem Maaß in die Wissenschaft eingehen und von ihr durchdrungen werden, wie der natürliche. Allein die Wissenschaft wird eben so sehr durch ihren Gegenstand bestimmt und beziehungsweise gehoben, als umgekehrt dieser durch jene. Indem also keines von diesen beiden Verhältnissen unbedingt statt findet (wie wir denn schon gezeigt haben, daß das unmittelbare Wissen die Wissenschaft nicht ausschließen und diese jenes niemals aufheben könne), und durch die Gnade auch die natürlichen Fähigkeiten des Geistes gehoben werden, so hat die Wissenschaft des wiedergeborenen Geistes an dem christlichen Glau-

ben kein geheimnißvolleres und unfügsameres Object, als die Wissenschaft des für sich seienden Geistes an dem natürlichen Gottesbewußtsein. Durch jene erste Bestimmung des Supernaturalismus ist vielmehr etwas ganz anders festgesetzt, nämlich dieses, daß das christliche Gottesbewußtsein, wie es unmittelbares Object der Wissenschaft ist und von dieser dialectisch entwickelt wird, nicht als ein bloß natürliches Erzeugniß des menschlichen Geistes oder als eine seiner Natur immanente Bestimmung, sondern gleich von vorneherein als die in der Einheit von Natur und Gnade bestehende, im Bewußtsein des Wiedergeborenen unmittelbar gesetzte Gottesidee in Betracht kommt. Die Richtigkeit und Nothwendigkeit dieser Bestimmung liegt am einleuchtendsten darin zu Tage, daß alle Versuche, welche man gemacht hat, von dem bloß natürlichen Bewußtsein des Geistes aus den christlichen Glauben im Einzelnen und Ganzen wissenschaftlich zu entwickeln, den gewünschten Erfolg nicht gehabt haben. Die neueste Philosophie hat es abermals bewiesen, daß das so Entwickelte keineswegs die dem christlichen Glauben eigenthümlichen Ideen sind, sondern ein wesentlich anderer Gedankeninhalt, den man mit den Namen von jenen unbefugter Weise bezeichnet. Der Vorwurf, den man ihr von vielen Seiten wiederholt gemacht, daß sie unter Trinität, Erbsünde, Rechtfertigung, Gottmensch u. s. w. etwas anderes verstehe und sich nur der Terminologie der christlichen Dogmen accommodire, ist nur zu sehr begründet, und Göschel, der sich darüber in seiner neuesten Schrift beklagt [12]),

12) Beiträge zur specul. Philosophie. Berlin, 1838. S. 2.

hat ſicherlich keinen einzigen Theologen (außerhalb der Hegelſchen Schule) vom Gegentheile überzeugt.

Die zweite weſentliche Beſtimmung des Supernaturalismus erfaßt den Gegenſatz von Natur und Gnade in einer andern, höhern Beziehung. Das Individuum, und mit ihm ſein Glaube als ein individueller, auch wenn es aus dem Geiſte wiedergeboren iſt, verhält ſich zu der Gemeinſchaft der Wiedergeborenen und zu ihrem Glauben, wie die Natur zur Gnade. Es iſt, was es iſt, nur als lebendiges Glied der Gemeinde, und ſein Glaube iſt nicht unabhängig von dem Glauben Aller, und nicht für ſich wahr und gültig außerhalb des gemeinſamen Bewußtſeins. So wenig ſich aber der Einzelne in ſeinem Für-ſich-ſein aufgeben kann, eben ſo wenig iſt die Gemeinſchaft ſelbſt ein Individuum, ſondern die von den Einzelnen dargeſtellte und in ihnen lebendige höhere Stufe des Geiſtes. Die Gemeinſchaft iſt nicht die gemeine arithmetiſche Summe der Einzelnen, womit ſich als mit der offenbarſten Wahrheit die ſeichteſten Knöpfe fortwährend herumtragen und gegen jede tiefere Auffaſſung des menſchlichen Daſeins verſtocken, noch iſt das Individuum in ſeiner Iſolirung Das, was es wirklich iſt, ſondern in der Einheit beider iſt der Begriff des menſchlichen Daſeins verwirklicht. Dieſer Begriff gewinnt noch eine andere und höhere Realität, wenn ſich die Einheit des Individuums und der Gattung in einem Individuum nicht wie ſie an ſich iſt (denn dieß iſt nicht möglich, weil ſie an ſich eben die Einheit vieler Individuen in der Gattung, und nicht ein Individuum iſt), ſondern als ein Anderes und Höheres darſtellt — im Gottmen-

schen [13]). Im Gottmenschen ist das Menschliche als das bloß Individuelle gesetzt und das Göttliche als das Gemeinsame, in welchem es ruhet; und wie nun in dem Menschlichen des Erlösers das ganze Menschengeschlecht in der Einheit des Individuums und der Gattung aufgenommen ist, so ist es zugleich weiter geführt und mit Gott vereinigt in demselben Erlöser: „Auf daß Alle eins seien, daß wie Du Vater in mir und ich in Dir, auch sie in uns seien .... Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die Du mir gegeben, auf daß sie eins seien, so wie wir eins sind, ich in ihnen und sie in mir Joh. 17, 21—23. Wie sich daher das Individuum in der Gattung vollendet, so ist das ganze Menschengeschlecht in dem Erlöser vollendet, und folglich Christus zunächst in der Gemeinde, und nur in wie fern das Individuum in dieser ist, ist er auch in dem Individuum. Daher können wir uns die treffende Vergleichung Schleiermachers vollkommen gefallen lassen, wenn er sagt [14]), daß der Katholicismus das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig mache von seinem Verhältnisse zur Kirche, der Protestantismus dagegen das Ver-

13) Vgl. Göschel a. a. O. S. 60 ff. Mit den hier entwickelten Gedanken können wir nicht ganz übereinstimmen. Die Vergleichung der folgenden Stelle mit dem im Text Bemerkten ist hinreichend, die Differenz zu erkennen. „Das Erste war, sagt Göschel S. 63., daß die Einheit des Menschengeschlechts so lange ein bloßer Name, ein abstracter Kollectiv-Begriff ist, bis sie in einem wirklichen Individuum, welches sich zugleich als Subject und Person ausweiset, zur wirklichen Einheit gelangt."

14) Glaubenslehre I. S. 145.

hältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältniß zu Christo [15]).

---

15) Nach der erstern Weise denken wir uns auch im Staatsleben das Verhältniß des Einzelnen zum Staatsoberhaupte abhängig von seinem Verhältniß zum Staate und nicht umgekehrt das Verhältniß zum Staat abhängig von seinem Verhältniß zum Staatsoberhaupte. Denn offenbar kann der Fürst nicht höher gestellt werden, als wenn wir ihn den Gründer und das immanente Princip des Staats nennen; wenn wir ihn dagegen als denjenigen bezeichnen, der sich vor allem nur mit Einzelnen ins Verhältniß gesetzt und diesen zu dem, einen andern zu jenem unmittelbar bestellt, so hebt er, was man Staat nennen könnte, vielmehr fortwährend auf, während doch der Staat nach ihm selbst das erste und sein vornehmstes Gut ist. So gewiß er also Gründer des Staates und seine fortlaufende Quelle ist, so nothwendig muß er das Verhältniß des Einzelnen zu ihm selbst abhängig erklären von dem Verhältnisse desselben zum Staat. Wenn nun gleichwohl Einzelne ihr Verhältniß zu ihm als das nächste setzen, so sind das Hofbeamte und Hofleute und was sie darstellen der Hofstaat, aber keine Staatsbeamten und Staatsbürger, und in dem Maaße als die Hofbeamtung hervortritt, ist der Staat zurückgestellt, und wenn sie ein Maximum wird, dieser vernichtet; wobei jedoch nicht übersehen werden darf, daß jenes Moment in der Wirklichkeit weder ganz fehlt noch fehlen kann, da der Fürst in seiner Person mit der Natur des Staatsoberhauptes auch noch die der bloßen Individualität vereinigt. In der Kirche fehlt es gleichfalls nicht und wird repräsentirt durch die Gemeinschaft der Heiligen bei Christus (unsichtbare, triumphirende Kirche).

Wenn Göſchel behauptet [16]), wie der Staat in der Monarchie (in dem Staatsoberhaupte), ſo komme auch die Menſchheit nur dadurch zur wirklichen Perſönlichkeit, daß ihr ein Haupt (Chriſtus) gegeben ſei, welches ſelbſt für ſich ein Individuum iſt; ſo iſt dieſer Satz zwar ungleich wahrer, als der Straußiſche [17]), wornach nicht in einem Individuum, ſondern in dem ganzen Menſchengeſchlechte die Idee des Chriſtus realiſirt werde, aber er entſpricht doch keineswegs dem chriſtlichen Glauben von der Perſon Chriſti, von der Menſchheit und der Gemeinſchaft der Gläubigen in ihrem Verhältniß zu Chriſtus. Die Perſon Chriſti, wie überhaupt jede Perſönlichkeit, beruht auf der Einheit der bloßen Individualität mit einem Gemeinſamen derſelben Gattung d. h. hier der Gottheit. Wie Chriſtus für ſich iſt, ſo iſt er zugleich eine von den göttlichen Perſonen, und wie jeder Menſch für ſich iſt als bloßes Individuum, ſo iſt er zugleich ein Glied der Menſchheit, und der höhere Begriff der Perſönlichkeit beruht gerade auf dieſer Einheit des Einen mit dem Gemeinſamen, des Individuums mit der Gattung. Man kann deßhalb nicht ſagen, die Menſchheit komme zur wirklichen Perſönlichkeit dadurch, daß ihr als Haupt gegeben iſt Chriſtus, ſondern das Individuum kommt zur wirklichen Perſönlichkeit in der Gemeinſchaft der Gattung, und indem Chriſtus die Einheit beider in ſeine bloße Individualität aufgenommen, dieſe aber als Perſon in der Gemeinſchaft des Vaters und Geiſtes vollendet hat, iſt jene Einheit

16) A. a. O. S. 61.

17) Leben Jeſu II. §. 148.

selbst höher gehoben und so zu sagen wirklicher geworden und eben darum zunächst die Gattung und in ihr zugleich jeder Einzelne erlöst. So ist denn nun auch umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christus vermittelt durch sein Verhältniß zur Kirche, und der Erlöste als Individuum wird erlöste Person oder erlöster Geist durch seine Einigung mit der Gattung, d. i. der Kirche Christi. Aber ganz unmöglich kann umgekehrt, eben weil die Gattung nicht die arithmetische Summe der Individuen, sondern etwas höheres und ursprünglicheres ist, der Einzelne sein Verhältniß zu Christus unmittelbar verwirklichen und mittelst dieser Setzung sein Verhältniß zur Kirche bestimmen. Der Schrift ist diese Auffassung entschieden fremd. Nichts davon zu sagen, daß sie als Anfang der Menschheit nicht ein einzelnes Individuum setzt, sondern die Einheit von Mann und Weib, ein Paar, so ist der erste Mensch als Gattung, als Person im höhern Sinne oder als Geist gefaßt, wenn die Sünde des ganzen Geschlechts auf ihn zurückgeführt wird; und eben so wird Christus als Derjenige hingestellt, in dem die ganze Menschheit erlöst ist, aber keineswegs als der erste Erlöste, so wenig Adam nur der erste Sünder war (welch' letzteres Schleiermacher fälschlich behauptet) Röm. 5, 12 ff.

Wir verlassen diese fruchtbare Materie, uns begnügend mit den gegebenen Andeutungen. Man sieht, wie tief die zweite Bestimmung des christlichen Supernaturalismus in das Wesen des Glaubens eingreift, indem sie dessen Auffassung auf die Lehre von Christus selbst und seinem Verhältnisse zu der Kirche und zum Einzelnen begründet. Die Grundlage der ersten Bestimmung, die Lehre von der Erbsünde in ihrem

Zusammenhange mit der Erlösung, schließt sich in dem letztern enge an die der zweiten an, fällt aber nicht so sehr in den Mittelpunct des christlichen Glaubens selbst, wie diese. — Die alexandrinische Religionsphilosophie, welche fast unterschiedslos Unchristliches (die hellenische Weisheit) Vorchristliches (die jüdische Offenbarung) und Christliches in Eins zusammenfügte und alles, was sich an den christlichen Glauben als das graduell höchste anschließen mochte, dem christlichen Bewußtsein als eigenthümliche Bestimmungen zusprach, lief dagegen große Gefahr, den von ihr aufgestellten Universalismus des christlichen Geistes nicht ohne Verwischung seines eigenthümlichen Wesens oder doch nicht ohne den Verzicht auf dessen tiefere Auffassung und Begründung durchführen zu können. Der von ihr festgehaltene Gesichtspunct, wenn wir ihn vergleichen wollen mit dem Betrieb und der Sonderung der gegenwärtigen Wissenschaft, fällt theilweise ganz über den Bereich der Theologie hinaus und ist im engern Sinne religionsphilosophischer Art, theils gehört er mehr nur der Apologetik an, die von ihm aus auf die fruchtbarste Weise dargestellt wird. Aber die christliche Dogmatik im engern Sinne läßt sich von ihm aus nicht aufstellen; der augustinische (occidentalische) Supernaturalismus ist es, der tiefer in das Wesen des christlichen Geistes eingedrungen und die wahre Wissenschaft desselben, die von Innen heraus, zuerst auf die Bahn gebracht hat, die nun auch forthin nur auf dieser Grundlage ausgeführt werden kann.

Der Glaube der gewußt wird und in der Wissenschaft erscheint, ist dem Angeführten zu Folge der wahre, der geoffenbarte, der kirchliche, und kann kein ande-

rer sein. Nur in dem Maaße, als der gewußte Glaube dieses ist, ist die Wissenschaft des Glaubens wahr, und umgekehrt in demselben Maaße, als diese von dem wahren, geoffenbarten und kirchlichen Glauben abweicht, ist sie falsch und verwerflich. Von diesen Grundsätzen ausgehend habe ich früher behauptet [18]), und wiederhole es jetzt: „der unvermittelte Glaube hat bloß als solcher kein Recht, sich dem vermittelnden und vermittelten (d. i. dem gewußten) voranzustellen, so lange er sich in Wahrheit keines größern frommen Grundes rühmen kann, sondern er muß ihm nachstehen, weil es mehr heißt, zu wissen, was man glaubt, als glauben ohne zu wissen." Der fromme Grund des gewußten Glaubens ist eben nichts anderes, als die übernatürliche Wahrheit und Gewißheit des Glaubens, dieß, daß er vor allem Wissen und unabhängig von aller Wissenschaft der wahre, geoffenbarte und kirchliche ist. Das Mehr aber, welches wir dem gewußten Glauben vindiciren, ist eben nur dieß, daß er ein gewußter, ein dialectisch entwickelter und in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Begriffs erkannter ist. Der unvermittelte Glaube hat, abgesehen von den empirischen und subjectiven Momenten, mit welchen er sofern er der Glaube dieses oder jenes Individuums ist angethan erscheint, die beiden ihm wesentlichen und in allen Individuen gleichen Momente der Wahrheit und Gewißheit nicht in der Einheit der gnostischen oder speculativen Erkenntniß an sich, sondern sie liegen bei ihm auseinander und sind von einander unterschieden. Als

18) Leben Jesu I. S. 438 A.

wahr umfaßt er den Inhalt des Glaubens, und als gewiß nimmt er ihn in das Bewußtsein des Geistes auf; und obgleich ihm die Wahrheit und Gewißheit nicht verschiedene Elemente sind, sondern Momente an einem und demselben Geistesact, so ist doch diese Einigung stets (übrigens bald mehr bald weniger) verschieden von jener Einheit der Erkenntniß, in welcher die Wahrheit und Gewißheit unterschiedslos in einander aufgegangen sind. Darin allein besteht der Vorzug des gewußten Glaubens vor dem bloß bewußten (vgl. oben S. 388.), übrigens unvermittelten; und es darf derselbe weder in etwas anderem gesucht, noch ohne die Voraussetzung des gleichen frommen Grundes zuerkannt werden. Insbesondere wäre es ein grober Irrthum, wenn dem unvermittelten Glauben in der entscheidenden (practischen) Beziehung auf das Heil des Menschen eine geringere Kraft oder nur überhaupt eine untergeordnetere Bedeutung würde beigelegt werden. Der Glaube, welcher selig macht, ist immer der unvermittelte Glaube; und derjenige, welcher seinen Glauben speculativ zu entwickeln weiß, wird nicht darum das Leben erlangen, sondern deßhalb, weil er zuvor geglaubt, ehe er gesehen, ehe er erkannt hat. Joh. 20, 29. Die fides salvifica ist eine schlechthin einfache, unmittelbare, göttlich-menschliche Thätigkeit, von der der Apostel sagt: durch die Gnade seid ihr gerettet mittelst des Glaubens; und das (die Rettung) kommt nicht aus euch, Gottes Geschenk ist es. Der gewußte Glaube aber ist das Werk des Menschen, und obgleich ihm hiebei die Erhebung seiner natürlichen Kräfte durch die Gnade zu Statten kommt, so ist doch nichts desto weniger das Wissen des Glaubens etwas natür-

liches. Den seligmachenden Glauben aber beschreiben die Theologen als die übernatürliche Kraft, zu Folge welcher der Mensch fest überzeugt ist von der Wahrheit Dessen, was Gott geoffenbart und durch seine Kirche zu glauben vorgestellt hat. Er ist eine übernatürliche Kraft in zwiefacher Beziehung: erstens in wie fern sein Inhalt die natürliche Kraft des Menschen übersteigt und der Mensch durch ihn zur Erkenntniß derjenigen Dinge oder überhaupt zu einer solchen Erkenntniß erhoben wird, die er aus sich selbst niemals gewinnen könnte (übernatürliche Wahrheit des Glaubens); zweitens in wie fern der objective Grund der festen Ueberzeugung die unsichtbare und höchste göttliche Wahrheit ist, die jeden Zweifel schlechthin ausschließt (übernatürliche Gewißheit des Glaubens) [19]). Wenn wir also mit Anselm

19) Catech. Roman. P. I. cap. I. qu. I.: Sed quoniam in divinis literis multiplex est fidei significatio, hic de ea loquimur, cujus vi omnino assentimur iis, quae tradita sunt divinitus. Hanc autem ad salutem consequendam esse necessariam, nemo jure dubitabit, praesertim cum scriptum sit: Sine fide impossibile est placere Deo (Hebr. II, 6.). Cum enim finis, qui ad bealitudinem homini propositus est, altior sit, quam ut humanae mentis acie perspici possit: necesse ei erat, ipsius a Deo cognitionem accipere. Haec vero cognitio nihil aliud est, nisi fides, cujus virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimae matris Ecclesiae auctoritas comprobarit. Nulla enim fidelibus potest accidere dubitatio in iis, quorum Deus auctor est, qui est ipse veritas. Cf. Abelly, medulla theolog. P. I. p. 7. ed. nov. Ratisbon. 1839.

und Hugo von St. Victor geſagt haben, daß es mehr heiße, zu wiſſen, was man glaubt, als glauben ohne zu wiſſen, ſo bezieht ſich dieſes Mehr weder auf das meritum fidei, das bei dem einfältigen Glauben dasſelbe iſt, wie bei dem der Speculation unterlegten, noch auf den Wahrheits- und Ueberzeugungsgrund des Glaubens, als welche über das Wiſſen hinausliegen und durch deren Ableitung und Erhärtung aus dem menſchlichen Wiſſen das meritum fidei aufgehoben würde, wie Thomas ausdrücklich bemerkt, ſondern iſt lediglich mit Bezug auf die faule Vernunft (negligentia nach Anſelm) gewiſſer Theologen geſagt, die den Fortſchritt zum Wiſſen ſelbſt nicht betreten und andere daran verhindern möchten.

Hiermit haben wir den orthodoxen Standpunct in Bezug auf das Verhältniß von Glauben und Wiſſen nach ſeinen weſentlichen Momenten dargelegt. Unter den neueſten Beſtimmungen dieſes Verhältniſſes iſt bei weitem am wichtigſten diejenige, auf welcher die Hegelſche Religionsphiloſophie ruht und von welcher Strauß die kritiſche Anwendung auf die evangeliſche Geſchichte in ſeinem Leben Jeſu gemacht hat. Durch jene und durch dieſe wurde eine Bewegung auf dem Gebiete der Philoſophie und Theologie hervorgebracht, deren Verſtändniß und Beſchwichtigung auf dem Wege der Wiſſenſchaft die Hauptaufgabe der gegenwärtigen Zeit iſt. Was jene Philoſophie angeht, ſo iſt innerhalb ihrer ſelbſt ein großer Zwieſpalt wahrgenommen und andererſeits auf den Widerſpruch aufmerkſam gemacht worden, der zwiſchen ihr und dem Chriſtenthum ſtatt findet. Während nun die meiſten ihrer Anhänger beides hartnäckig läugnen

und die (nach der Ansicht der außen Stehenden offenbar vorhandene) Kluft nur immer mehr erweitern, sind es andere (Göschel, Schaller), die die genannte Wahrnehmung sich nicht verbergen, übrigens aber dieselbe doch mehr wie ein Mißverständniß behandeln und darauf ausgehen, die vorzugsweise so genannte speculative Philosophie mit sich selbst und dem Christenthume auszusöhnen. Außer dem schon oben über den Ausgangspunct, das Princip und die Christologie dieser Philosophie Angeführten, können wir an diesem Orte nur in kurzen Umrissen ihr Verhältniß zum Glauben und dessen Wissenschaft zur Darstellung bringen. — Für den katholischen Theologen insbesondere ist von großer Wichtigkeit geworden der sg. Hermesianismus, der trotz der competenten päpstlichen Entscheidungen auf das hartnäckigste die Rechtgläubigkeit für sich in Anspruch nimmt. Endlich ist der gelehrte und fein gebildete Abbé Bautain schon vor mehreren Jahren mit Ansichten über Glauben und Wissen hervorgetreten, die ihm das Mißfallen seines Bischofs zugezogen und gleichfalls Verhandlungen mit dem Oberhaupt der Kirche veranlaßt haben. Ueber beide Erscheinungen bei der sich hier darbietenden Gelegenheit unsere Leser zu orientiren, so weit es die Gränzen dieser Abhandlung verstatten, scheint uns nicht überflüßig zu seyn. Endlich sind wir zu unserer eigenen Vertheidigung dem Ungenannten (s. oben Anm. 3.) eine Antwort schuldig auf den Vorwurf der Heterodoxie in Betreff eines christologischen Punctes.

1) Indem die Hegelsche Religionsphilosophie sich nicht beschränkt auf die natürliche (rationale) Religion, d. h. auf das Gemeinschaftliche und Gleiche in allen Religionen,

sondern auch das Eigenthümliche der christlichen und aller andern Religionen zur Darstellung bringen und *begreifen* will: so kann sie sich *dem* Standpuncte des Wissens, den der *positive* Glaube mit Nothwendigkeit und so zu sagen im Interesse seines Daseins fordert, unmöglich entziehen wollen. Der Religionsphilosophie im hergebrachten Sinne als rationaler Theologie wurde nur darum der eigenthümlich philosophische Standpunct im Gegensatze zur dogmatischen Theologie eingeräumt, weil sie nicht den concreten, eigenthümlichen Inhalt irgend einer positiven Religion oder auch aller, sondern nur Das, was in einer jeden vorausgesetzt und das Gleiche in allen ist, zu ihrem Objecte hatte. Wenn aber eine Philosophie die christliche Religion darstellen will, gleichviel ob für sich allein oder im Verhältniß und zugleich mit allen andern: so ist es die unerläßliche Forderung, daß das Princip derselben so wohl für ihre eigene Darstellung, als auch für die Vergleichung mit den übrigen als das höchste sogleich von vorneherein anerkannt werde. Zwar läßt sich in Betreff der positiven Religionen im weitern Sinne, d. h. derjenigen, denen wir den Character als wahrhaft geoffenbarter nicht vindiciren, eine rein philosophische Darstellung denken, indem wir sie als Entwickelungsstufen des religiösen (menschlichen) Geistes betrachten; aber die christliche Religion tritt gleich von vorneherein mit dem Anspruche auf, nicht bloß die höchste Stufe derselben, sondern auch eine andere, und zwar die höchste Art aller Religion zu sein: ein Anspruch, den wir nur mit dem *Glauben* an sie selbst aufgeben können. Innerhalb des Christenthums ist dieser Standpunct wie für das Leben, so für die Wissenschaft ein

schlechthin gegebener; er läßt sich nicht ableiten: d. h. weder auf einen andern Grund basiren, als den der übernatürlichen Gnade und Offenbarung, noch mit einer andern Gewißheit ausrüsten, als der des unmittelbaren Glaubens. Nur für den Ungläubigen außerhalb des Christenthums ist dieser Standpunct nicht vorhanden, wie denn auch wir in Ansehung aller nichtchristlichen Religionen auf ihn verzichten und ihn sogar für unwahr erkennen, indem wir sie lediglich als Entwickelungsstufen des religiösen Geistes betrachten und den Ort aufsuchen, der einer jeden zukommt, und das Maaß der Wahrheit, welches ihrer Stufe eignet. Eingeräumt, aber freilich nicht begriffen, ist diese unsere Forderung selbst von den Religionsphilosophen der genannten Schule, wenn sie die christliche Religion gleich von vorneherein als die höchste Entwickelungsstufe betrachten und alle andern Religionen ihr ohne weiteres unterordnen. Der Muhammedaner verfährt nicht anders; desgleichen jeder Anhänger einer positiven Religion außerhalb der christlichen, eben in wie fern sie Gläubige sind. Wir fragen: was berechtigt zu dieser Entgegensetzung einer gegen alle, zu dieser Bevorzugung einer Religion vor allen übrigen gleich von vorneherein, wenn nicht der Glaube an sie? Und ist eine solche ausschließliche Geltendmachung einer Religion als der höchsten unter den vorhandenen nicht nur, sondern unter allen möglichen auch nur in sich selbst gerechtfertigt, wenn ihr blos die höchste Stufe des religiösen Geistes zugesprochen wird? Die Entwickelung des religiösen Geistes ist nirgends abgeschlossen und darf überall nicht als eine abgeschlossene betrachtet werden. Indem man nun doch dem Christenthum jene Stellung ein-

räumt, erklärt man ſie vielmehr als die absolute Religion, welche gerade darum die höchſte iſt, weil ſie die einzige iſt ihrer Art. Die Entwickelung des religiöſen Geiſtes, obgleich an ſich unendlich, iſt dennoch nicht im Stande, über ſie hinauszukommen, eben weil ſie kein Product von ihr, ſondern eine andere, eine geoffenbarte iſt. So hat man in Wahrheit, ohne ſich deſſen klar bewußt zu werden, auch auf dem Gebiete der ſpeculativen Philoſophie den Gegenſatz von Natur und Gnade nicht ganz verläugnen können und hiemit der chriſtlichen Religion den Boden eingeräumt, ohne welchen ſie weder iſt noch erkannt wird, und welchen ſie im Glauben ſchon überall einnimmt.

Auf der andern Seite iſt indeſſen doch auch nicht zu läugnen, daß wenn überhaupt eine Philoſophie des Chriſtenthums möglich ſein ſoll — und der Philoſophie iſt in der That eben dieſes eigen, daß ſie Panſophie iſt und ſich über allen Sphären der Erkenntniß feſtzuſetzen die Beſtimmung hat —, ihr ein anderes Princip eingeräumt werden muß, als das der Dogmatik iſt. Sollte nun dieſes nicht doch vielleicht gerade darin beſtehen, daß ſie den Glauben als wahr und gewiß vorerſt ganz dahingeſtellt ſein läßt oder auch geradezu bezweifelt (dubium positivum) und ſomit völlig vorausſetzungslos an ihn herantritt, wogegen die Dogmatik ihn nicht nur als gegeben, ſondern auch als wahr und gewiß zum voraus hinzunehmen hätte? Dieſen Standpunct aber und dieſen Gegenſatz zur Dogmatik können wir einer chriſtlichen Religionsphiloſophie ſchlechterdings nicht zugeſtehen. Es wäre dieß, wie die Archimedeiſche Forderung will, ein Ort des menſchlichen Geiſtes

außerhalb des göttlichen (christlichen) Geistes, um diesen zu bewegen, und einen solchen gibt es nicht. Gleichwohl ist die gemeine Meinung jetzt wieder mehr als jemals auf diese Unmöglichkeit gestellt [20]). Thomas würde gesagt haben: non datur, nisi tollatur fides et meritum fidei (vgl. oben S. 405.). Nur wenn die pantheistische Weltanschauung gleich von vorneherein zum Grunde gelegt und als wahr angenommen wird, ist jener Standpunct zu rechtfertigen. Denn hier erscheint der Ort des menschlichen Geistes, welchen er auch einnehmen möge, immer als in Gott gesetzt und mithin auch jeder wahrhaft geistige Standpunct innerhalb des christlichen (göttlichen) Geistes selbst aufgebaut. Aber mit dieser Weltanschauung ist die christliche in fortdauerndem und durchgängigem Zwiespalt begriffen: so daß nur die Wahl bleibt, ihr oder dem Glauben zu entsagen. Die pantheistische Weltanschauung als Princip der Philosophie ist ausdrücklich ein Moment des natürlichen Denkens, eine Entwickelungsstufe (und zwar vorgeblich die höchste) des sich selbst regierenden, aus sich selbst wirkenden menschlichen Geistes. Dieser natürliche Menschengeist aber setzt sich, nach der Lehre des Christenthums, niemals selbst identisch mit dem christlichen und göttlichen Geist, noch auch erhebt er sich selbst in dessen Sphäre, um ihn so zu erkennen wie er ist und in dieser Erkenntniß die Rechtfertigung und Heiligung, oder das selige Leben zu haben: sondern wo und wiefern das letztere der Fall ist — denn von dem erstern ist auf

20) S. Erdmann, Vorlesungen über Glauben und Wissen, S. 264 ff.

christlichem Standpunct schon gar nicht die Rede —, ist es die Gnade Gottes durch den Glauben an Christus, und somit nicht die Entwickelung des menschlichen Geistes aus und durch sich selbst, welche jene Erkenntniß hervorbringt. Man müßte aus dem christlichen Glauben die Lehre von der Sünde und dem Erlöser gänzlich wegstreichen, d. h. ihn in seinem Mittelpuncte vernichten, um ich will nicht sagen die streng pantheistische Weltanschauung — denn diese ist zunächst durch den natürlichen Theismus, welchen das Christenthum überall schon voraussetzt, beseitigt —, sondern nur jene Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen, auf welcher die wahrhafte Erkenntniß Gottes und das selige Leben beruht, als ein reines Product der philosophischen Speculation oder selbst der mystischen Contemplation behaupten zu können. Ist also jene Erhebung des Geistes in die Sphäre des Absoluten, ohne welche die Erkenntniß der christlichen Wahrheit, selbst nach der Ansicht der Hegelschen Religionsphilosophie die sich eben darum auf ihren absoluten Standpunct beruft, nicht möglich, überall von der göttlichen Gnade und dem Glauben an Christus abhängig: so ist es auch unter allen Umständen unmöglich, die christliche Wahrheit speculativ abzuleiten und zu behaupten, daß die speculative Religionsphilosophie, obwohl sie das Princip des Glaubens ganz dahin gestellt sein läßt, und auf ihr eigenes Princip bauend vom Nichts ausgeht, denselben Inhalt wie die Dogmatik finde, welche vom Glauben ausgeht. Es wird aber in der That von Seiten der Hegelschen Schule kein anderer Unterschied zwischen christlicher Dogmatik und christlicher Religionsphilosophie anerkannt, als der in der Form, und es

ist eben nicht schwer zu begreifen, warum sie dieses thut und in Gemäßheit ihres Princips thun muß. Der Unterschied hinsichtlich des Umfangs, welcher bei der Vergleichung von selbst ins Auge fällt und auch sonst besonders bemerklich gemacht wird, ist von untergeordnetem Interesse, außer in so fern einige gerade die von der Dogmatik wesentlich abweichende speculative Methode der Religionsphilosophie damit scheinen rechtfertigen zu wollen, daß die letztere nicht bloß die christliche, sondern auch alle andern Religionen zu ihrem Gegenstande hat. Allein wenn wir ihr diesen Umfang auch gar nicht streitig machen wollen; so folgt doch daraus noch keineswegs, daß man diese Religionen, die christliche mit begriffen, als verschiedene Entwicklungsstufen des religiösen Geistes zu betrachten, und nicht vielmehr die christliche als eine von allen der Art nach verschiedene zum Princip und Maaßstab alles religiösen Erkennens und Lebens, so wie es von den Alexandrinern geschehen ist, zu nehmen hat. Dieses also vorausgesetzt, worauf wir sogleich wieder zurückkommen werden, möge hier eine Darstellung des genannten Unterschiedes einen Platz finden, welche es deutlicher als viele andere zeigt, wie so nahe die Hegelsche Schule ihre Religionsphilosophie der Dogmatik bringen möchte, ohne sich auch nur im entferntesten dem Princip des Glaubens anzuschließen. „Die Dogmatik," sagt Erdmann [21]), „indem sie sich darauf beschränkt, den Inhalt der christlichen Lehre als Entwicklung des christlichen Gottesbegriffes zu begreifen, hat diesen, wie er in der christlichen

21) Vorlesungen über Glauben und Wissen, S. 268 f.

Lehre vorgefunden wird, aufzunehmen und geht alſo von einem empiriſchen Datum aus. Eben ſo erſcheinen auch im Fortgange die einzelnen Lehren wieder als empiriſche Daten und ſind als ſolche aufzunehmen. Dieſe Form des Gegebenſeins muß allerdings in ſofern aufgehoben werden, als die ſpeculative Dogmatik, eben weil ſie dies iſt, Alles als ein Bild der Vernunft [22]) zu erkennen hat, und alſo endlich gar nichts übrig bleiben darf, als ein bloß empiriſch Gegebenes (höchſtens als nicht aufgehender Reſt der Zufälligkeit); aber der Weg, den ſie einſchlägt, wird doch immer der ſein, daß ſie ausgeht von dem Gegebenen und anlangt bei dem über das Gegebenſein Erhabenen, daß ſie die Wahrheit als ein Wirkliches vorfindet und nun von dieſem Wirklichen die Nothwendigkeit begreift, oder, um in einer jetzt beliebteren Form es auszudrücken, die ſpeculative Dogmatik geht von der Geſchichte aus und erkennt in ihr die Idee wieder. Da die Religionsphiloſophie nicht auf den Kreis der einen Religion beſchränkt iſt, ſo wird ſie ſich eben deßwegen (? ſiehe oben) ganz anders zu verhalten haben. Ihr iſt der Anfangspunct nicht ein Vorgefundenes, ſondern das, was aus den Wiſſenſchaften, die ihr vorhergingen: Pſychologie, Rechtsphiloſophie u. ſ. w., reſultirte. Dieſen Begriff Gottes, welcher ein Reſultat iſt, das im Lauf

22) Ich werde kaum zu erinnern nöthig haben, daß mir dieſe Auffaſſung der Dogmatik, die ich bloß im Allgemeinen und zur Feſtſtellung des Gegenſatzes gegen die Religionsphiloſophie für zureichend halte, nicht darum auch ſchon in allweg genügend erſcheine.

des Systems erworben ward, diesen betrachtet sie in seiner nothwendigen Entwicklung, und von den verschiedenen Stadien seiner Entwicklung aus sieht sie sich nun um nach Erscheinungen in der Wirklichkeit, die auf den je verschiedenen Entwicklungsstufen stehen geblieben sind. Ihr wird, denn sie ist speculative Theologie, eben so wie der Dogmatik das Resultat sein, daß Positives und Vernünftiges, Wirkliches und Nothwendiges, Geschichte und Idee identisch sind, aber sie wird von dem Vernünftigen, Nothwendigen, der Idee, ausgehen, und wird zeigen, daß dieses auch wirklich, Geschichte ꝛc. ist, während die Dogmatik gerade den umgekehrten Weg einschlägt. Kurz, bei aller Verwandtschaft, die als speculative Religionswissenschaft die systematische Theologie und die Religionsphilosophie haben, wird der Unterschied der Form zwischen beiden nicht verschwinden." Diese Exposition wird ins Kurze gefaßt, so ausgesprochen: „Wenn sich die speculative Theologie darauf beschränkt, den Begriff Gottes, wie er in der christlichen Religionslehre gegeben ist, sich entwickeln zu lassen, und Alles, was die christliche Lehre enthält, als nothwendige Entwicklung dieses Begriffs darzustellen, so ist sie speculative Dogmatik. Wo sie aber nicht vom Gegebenen ausgeht, sondern den Begriff Gottes, wie er sich im ganzen System des Wissens ergeben hat, sich entwickeln läßt, und sich nicht auf den Kreis der christlichen Religion beschränkt, sondern Stufen der nothwendigen Entwicklung des Gottesbegriffs auch in den andern Religionen nachweist, da ist sie Religionsphilosophie [23]).

23) Erdmann a. a. O. S. 264.

Hiernach reducirt sich der Unterschied zwischen Dogmatik und Religionsphilosophie, auf den allgemeineren zwischen Erfahrungswissenschaft und Philosophie, empirischem und speculativem Erkennen, wenn man diesen im Sinne der s. g. speculativen Philosophie bestimmt. Denn darnach ist der Unterschied nicht am Objecte selbst, sondern lediglich an der Form der Erkenntniß ein wirklicher. Und in der That läßt er sich vom pantheistischen Standpuncte aus auch gar nicht anders bestimmen; und andererseits gibt es keine Philosophie, welche diesen Kanon mit so großem Rechte sich zueignete und innerhalb welcher er so viel Wahrheit hätte, als gerade jene. Fichte machte zu seiner Zeit denselben Unterschied geltend und stellte der Philosophie einfachhin die Aufgabe: die Erfahrung zu erklären [24]; aber wie viel leerer mußte eine Erklärung der Erfahrung, welche das Ich zum Princip nimmt, ausfallen, gegen diejenige, welche, vom absoluten Geiste in dem Alles ist ausgehend, das Werden aller Dinge aus Nichts und die Selbstvollendung Gottes in der Welt beschreibt [25]? Mit richtigem Blicke hat Fichte aus jener Erklärung zugleich das Kriterium für die Beurtheilung der Philosophie entnommen und selbst dahin ausgesprochen:

24) S. Kuhn, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit, S. 506 ff.

25) Es ist nicht dieses Ortes nachzuweisen, wie schon Fichte von dem reinen Ich als Princip der Philosophie auf das absolute Ich hingetrieben wurde, wie Schelling dieses weiter führend der Vater der neuesten Philosophie des Absoluten geworden ist, welche Hegels Geist auf eigenthümliche Weise zu einem nach allen Seiten hin detaillirten System ausgearbeitet hat.

„Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist sie sicher falsch“ [26]). Offenbar nun muß auch die neueste speculative Philosophie, wenn sie den Unterschied zwischen empirischem und speculativem Erkennen lediglich in die Form setzt, diesem Ausspruche sich unterwerfen, und insbesondere also auch ihre Religionsphilosophie mit der Dogmatik in Uebereinstimmung bringen in allen Resultaten, welche sie aufstellt. Diese Uebereinstimmung wird aber überall vermißt, und zwar nicht bloß in diesem oder jenem Puncte, sondern in den Hauptlehren des Christenthums von der Sünde, Rechtfertigung, Erlösung, dem Gottmenschen und der Trinität. Nun wird freilich von ihrer Seite versichert, daß ihre Auffassung den wahren Geist der christlichen Lehre darstelle; dagegen von Seite der Dogmatik dieß geradezu geläugnet und behauptet, daß jene vielmehr ganz andere Lehren, als die christlichen, aufstelle. Wem ist nun zu glauben? oder vielmehr, nach welchem Kriterium ist hier die Entscheidung zu geben? Was Allen scheint, ist wahr, sagt Aristoteles. Gerade so mithin, wie der Fichtesche Idealismus, der nie zugab im Widerspruche mit der Erfahrung zu sein, nicht durch den Ausspruch dieses oder jenes Realisten widerlegt werden konnte, sondern nur durch das Gesammtbewußtsein Aller, kann auch die Hegelsche Religionsphilosophie nicht durch das christliche Gottesbewußtsein dieses oder jenes Theologen widerlegt werden,

---

26) Philosoph. Journal, herausgegeben von Fichte und Niethammer. 5. Bd. 1. Hft. S. 45.; vgl. meine Schrift, Jacobi ꝛc. a. a. O.

sondern allein durch das Bewußtsein der Kirche [27]). Wo nun ein kirchliches Bewußtsein nicht vorhanden ist, sondern neben einander nur mehrere gleich berechtigte individuelle Glaubensweisen, da ist die Widerlegung in höchster Instanz, die factische und geschichtliche, nicht möglich; denn eine solche, welche etwa von Seiten des Staates käme (das weltliche Verbot) wäre zwar eine factische und geschichtliche, zugleich aber auch eine unbefugte und verwerfliche. Daß aber die genannte speculative Religionsphilosophie dem kirchlichen Bewußtsein nicht gemäß sei, läßt sich bis jetzt nur behaupten und durch die Vergleichung der beiderseitigen Hauptlehren nachweisen: der eigentliche und wahre Beweis, nämlich der geschichtliche, würde erst durch einen Ausspruch der Kirche selbst hergestellt werden; dafür aber fehlen zur Zeit die Prämissen und werden dieselben wohl auch nicht eintreten: nämlich, daß jene philosophische Religionslehre da oder dort als christliches Glaubensbekenntniß aufgestellt und gegen das kirchliche geltend wird. Ist nun nicht zu läugnen, daß das kirchliche Bewußtsein in letzter Instanz über die Resultate einer christlichen Religionsphilosophie mit Recht entscheidet; so ist damit zugleich anerkannt, daß sie durchweg und also auch schon von vorneherein in einer sehr nahen Beziehung zu einander stehen müssen. Welches ist nun diese Beziehung? Schelling hat für die Philosophie mit Recht den Satz aufgestellt, daß, wenn sie das Absolute nicht gleich am Anfang setze als schlechthinige Indifferenz des Idealen und Realen, sie dasselbe als solches auch am

27) Siehe oben S. 412.

Ziele ihres Processes nicht erreiche; und nicht anders wird auch in der Hegelschen Philosophie das pantheistische Princip überall schon vorausgesetzt. Da nun das kirchliche Bewußtsein, wie gezeigt, die Stelle des Absoluten in unserem Falle wirklich einnimmt; so ist es augenscheinlich nur die unmittelbare Anwendung der eben ausgesprochenen und hinlänglich anerkannten Wahrheit auf diesen Fall, wenn wir sagen: eine christliche Religionsphilosophie, die von dem kirchlichen Bewußtsein der christlichen Wahrheit nicht irgendwie schon am Anfange ausgeht, kann auch am Ende ihres Processes sie nicht erreichen. Setzt man freilich die pantheistische Anschauung des Absoluten über den Geist Christi in der Kirche hinaus, so ist die aus dem bloß formalen Unterschied zwischen der Dogmatik und Religionsphilosophie mit Nothwendigkeit sich ergebende Instanz des kirchlichen Bewußtseins beseitigt, alsdann aber auch eine solche Religionsphilosophie alles andere nur keine christliche. Daß das letztere der Fall ist in Ansehung der Hegelschen Religionsphilosophie, ist uns nicht im mindesten zweifelhaft. Abgesehen jedoch davon, so steht immerhin als Resultat dieses fest: Wenn der Unterschied zwischen der Dogmatik und der christlichen Religionsphilosophie bloß in der Form liegt, so muß die Religionsphilosophie das kirchliche Bewußtsein schon in ihrem Princip irgendwie anerkennen; und wenn die Religionsphilosophie in ihrem Principe gänzlich absieht von dem kirchlichen Bewußtsein, so kann der Unterschied zwischen ihr und der Dogmatik nicht bloß in der Form liegen, sondern muß sich bei

consequentem Verfahren als ein Unterschied in der Wahrheit, d. h. so darstellen, daß die Wahrheit der Dogmatik eine andere ist, als die der Religionsphilosophie und umgekehrt.

Irgendwie hat die Religionsphilosophie den Glauben als ihr Princip anzuerkennen; aber, wie bereits angemerkt wurde, doch nicht in derselben Weise, wie die Dogmatik, eben weil sie Philosophie ist. Um es kurz zu sagen, der Standpunct der Religionsphilosophie ist wesentlich der der Apologetik, einer Disciplin, der man gerade wegen dieses ihres nahen Verhältnisses zur Philosophie von manchen Seiten einen Platz in der Theologie bestritten hat. Von der Wortbedeutung freilich muß man vor allem absehen, wenn man ihre wahre wissenschaftliche Bedeutung begreifen will; dieselbe hat ihren Grund in den durchaus practisch gewendeten Elementen, aus denen sie erwachsen ist, und es ist für uns daran nur noch dieses bemerkenswerth, daß sie diejenigen wissenschaftlichen Bestrebungen waren, wodurch das Christenthum nach Außen, gegen Heiden, Juden und Muhammedaner vertheidigt und gerechtfertigt werden sollte. Darin liegt deutlich ausgesprochen, daß das apologetische Wissen den Glauben in seinem Verhältnisse theils zu der natürlichen Vernunft, theils zu den andern Religionen, also auf der Gränzscheide zwischen sich selber und aller andern religiösen Erkenntniß erfaßte. Die Wissenschaft des so nach außen gewendeten Glaubens ist natürlich in ihrem Princip und in ihrer ganzen Organisation eine andere, als die des Glaubens nach innen und nach seinen concreten Modificationen, d. h. als die Dogmatik. Der Unterschied aber besteht näherhin darin,

daß die Dogmatik von dem Gottesbewußtsein und allen einzelnen Bestimmungen desselben, wie sie in der Mannigfaltigkeit der christlichen Dogmen niedergelegt sind, ausgeht, und somit ein Mannigfaches gegebener Stücke von vorneherein anerkennt, wogegen die Apologetik oder Religionsphilosophie, weil sie das Verhältniß des christlichen Glaubens zu dem natürlichen und den verschiedenen positiven Glaubensweisen darzustellen hat, lediglich das Princip desselben mit den Principien von diesen zu vergleichen in dem Falle ist. Hier ist es nun der Begriff der christlichen Offenbarung (wie in der Dogmatik das christliche Gottesbewußtsein in seiner Allgemeinheit und Besonderheit), welcher den Ausgangspunct bildet, dessen Wahrheit im Glauben schlechthin vorausgesetzt wird. Der wissenschaftliche Proceß selbst aber besteht darin, die Offenbarung in der Einheit ihrer Momente und in der Nothwendigkeit ihres Begriffes nachzuweisen. Diese Momente sind theils solche, welche den religiösen Geist an sich selbst bestimmen, nämlich das natürliche und das mitgetheilte Gottesbewußtsein (die natürliche und positive Religion), theils solche, welche in der geschichtlichen Entwickelung des religiösen Geistes als verschiedene Stufen und Arten sich darstellen, nämlich die historischen Religionen des Paganismus und die Vorbereitungen und Voraussetzungen der christlichen Offenbarung in dem Hebraismus und Judaismus. Da nun die Natur nicht aufgehoben ist durch die Gnade, sondern vielmehr erhöht und gekräftigt, so ist der religiöse Geist im Christenthum zunächst zu begreifen als die Einheit von Natur (in ihrem erhöhten Zustande) und Gnade; sodann sind die historischen Religionen des Paganismus, wie

ſie ſtufenweiſe die natürliche Religion in der Form des religiöſen Gattungsbewußtſeins (als überlieferte Volksreligionen) darſtellen, zu begreifen, und die chriſtliche theils wie ſie in dem Hebraismus und Judaismus begründet iſt (der ſ. g. Beweis aus den Weiſſagungen) theils wie ſie ſich ſelbſt unmittelbar hiſtoriſch dargeſtellt (der ſ. g. Beweis aus den Wundern) theils wie ſie ſich in der Folgezeit geltend gemacht hat (der Beweis des Geiſtes und der Kraft). Die hiſtoriſchen Religionen des Heidenthums ſind aber an ſich keine Momente der Offenbarung, ſondern dieſer gerade ſo entgegengeſetzt, wie die natürliche Religion der durch Offenbarung mitgetheilten; deßhalb muß, wie in Anſehung dieſer der chriſtliche Geiſt als die Einheit von Natur (in ihrem erhöhten Zuſtande) und Gnade begriffen wird, in Anſehung jener gezeigt werden, wie das religiöſe Heidenthum durch ſich ſelber zum Chriſtenthum hingetrieben und in dieſem die von Anfang an vermißte Weihe und Vollendung gefunden habe. Nicht als ob das Chriſtenthum die Religionen des Heidenthums in ſich aufnähme und in der Einheit mit ſich ſelbſt darſtellte, ſondern die im Heidenthum erregten und unterhaltenen religiöſen Bedürfniſſe ſind als ſolche zu begreifen, welche durch die heidniſchen Religionen nicht befriedigt wurden und nur im Chriſtenthum ihre volle Befriedigung finden konnten.

Dieſe Betrachtung des Chriſtenthums aus dem apologetiſchen Standpuncte iſt zum Unterſchiede von der theologiſchen inſofern weſentlich philoſophiſcher Art, als ſie durchaus keine concrete chriſtliche Wahrheit vorausſetzt, ſondern nur den ganz allgemeinen Glauben an die abſolute

Wahrheit der christlichen Religion zum Principe nimmt und von allen andern religiösen Erkenntnissen nachweist, daß sie sich als Stufen der Entwickelung des natürlichen Gottesbewußtseins zu ihr als der schlechthin höchsten, darum aber auch in Wahrheit andern und allein wahrhaft geoffenbarten verhalten. Indem sie ferner und insbesondere den Grund des christlichen Gottesbewußtseins theils für sich selber, theils im Vergleich mit den Gründen des bloß vernünftigen Gottesbewußtseins und der geschichtlichen Glaubensweisen entwickelt, unterscheidet sie sich als Untersuchung der letzten Gründe aller Religion und der christlichen insbesondere (früher Kritik, jetzt auch Philosophie und Theorie der Offenbarung genannt) namentlich von der Entwickelung des christlichen Gottesbewußtseins innerhalb seiner selbst und im Einzelnen, d. h. von der Dogmatik. Auf der andern Seite nimmt aber die christliche Religionsphilosophie den positiven Glauben zum Princip, der das eigenthümliche Object der Theologie ist (s. oben S. 407.), und unterscheidet sich somit auch wieder von der Philosophie selbst im engern und strengern Sinne, deren Princip und Object der Vernunftglaube ist. So ist sie also eigentlich die Wissenschaft von jenem Doppelprobleme, welches, wie wir bemerkt haben, auf der Gränzscheide zwischen der Philosophie und Theologie liegt, und nimmt eben darum auf beiden Seiten ihren Platz ein. Als christliche Religionsphilosophie aber kann sie sich unter allen Umständen, wie gezeigt, nur dadurch erweisen, daß sie den Glauben über das Wissen, die Religion über die Philosophie stellt, und das Verhältniß von

Glauben und Wissen aus dem Standpuncte der Offenbarung in Christus bestimmt vgl. S. 386.

2) Das Bedürfniß dieser Wissenschaft hat die Theologie von Anfang an gefühlt. Während es aber ursprünglich vorzugsweise practische (apologetische) Interessen waren, aus welchen sie hervorging, sind es jetzt durchaus erkenntnißtheoretische Gründe, denen sie ihre Ausbildung verdankt. Das Christenthum gilt jetzt nicht mehr als eine Thorheit — selbst die Sarkikoi sind zu schüchtern, um eine solche Anklage zu erheben; noch ist die politische Existenz der Christen gefährdet, obwohl es Staatsrechtstheorien gibt, die nicht allzuferne sind, das alte non licet esse vos auszusprechen [28]): sondern es ist allgemein geltend und die herrschende Religion aller civilisirten Staaten: so daß es lediglich die theoretische Aufgabe gilt, sich der allgemeinen Gültigkeit desselben in der Wissenschaft bewußt zu werden. Dieses Streben liegt auch der, nun so bekannt gewordenen, „Einleitung in die christ-katholische Theologie" von Georg Hermes zum Grunde, und sollte vornehmlich durch den ersten Theil derselben, die „Philosophische Einleitung" (Münster, 1819) zur Ausführung gebracht werden. Um ein richtiges Urtheil über diese Einleitung in die christ-katholische Theologie zu gewinnen, müssen wir uns zunächst über ihr Verhältniß zur Philosophie und ihre Stellung in dem Kreise der theologischen Disciplinen orientiren.

Den Gegensatz von Natur und Gnade, welchen die or-

28) K. Schmitthenner, über das Recht des Regenten in kirchlichen Dingen. Berlin, 1838.

thodoxe supernaturalistische Auffassung des Christenthums zum Grunde legt, und worauf der Unterschied des Wissens und Glaubens als der Materialprincipien der Philosophie und Theologie beruht, — verwerfend, läßt Hermes gleich von vorne herein Philosophie und Theologie stetig in einander übergehen und betrachtet das philosophische Erkennen (das Wissen) der Wahrheit als die nothwendige Grundlage der theologischen (des Glaubens). Die ganze eigentliche Theologie zerfällt nach ihm in die theoretische (dogmatische Theologie) und in die practische (Moraltheologie). Die theoretische Theologie hat aber keinen festen Grund ohne die philosophische und positive Einleitung, sondern die in diesen zu erweisenden Sätze machen mit den eigentlich dogmatischen Wahrheiten eine ununterbrochene und geschlossene Reihe von Wahrheiten aus, wovon immer eine durch die andere begründet und die so begründete wieder der Grund der folgenden wird. Es kann also eine theologische Wahrheit, z. B. die von der übernatürlichen Kraft des Glaubens, nur in sofern für gewiß gelten, als sie in der Reihe liegt, welche von einem schlechthin Gewissen anfängt, in strenger Folgerichtigkeit auf das zweite, dritte u. s. w. Gewisse fortgeht und zuletzt bei ihr anlangt. Um aber hiebei nicht auf Sand zu bauen, wird der positive Zweifel an allem, was unabhängig von diesem Verfahren und vor ihm für wahr und gewiß gehalten wird, zum Princip erhoben, und demnächst das erste schlechthin Gewisse, an welchem aller Zweifel zu Schanden wird, aufgesucht [29]). Der Gang, welchen

29) Für die Philosophie hat dieses Princip hauptsächlich Cartesius aufgestellt (vgl. meine Schrift: Jacobi und die Philo-

dem zu Folge die Hermesische Theologie einschlägt, ist nun im Großen und Ganzen folgender: Zuerst wird die rein philosophische Untersuchung (die allgemeine Aufgabe der Metaphysik, nennt sie Hermes; sonst auch der erkenntnißtheoretische Theil der Philosophie oder die Wissenschaftslehre im Unterschied von der Metaphysik genannt): über den Ursprung, die Wahrheit und Gewißheit der menschlichen Erkenntniß überhaupt, vorgenommen; sodann die natürliche (philosophische) Theologie in der Frage: Ist ein Gott und wie ist er beschaffen? erörtert und sofort zu der Beantwortung der Frage übergegangen, ob eine übernatürliche göttliche Offenbarung möglich sei, und unter welchen allgemeinen Bedingungen sie als wirklich erkannt werde. Dieß ist der Inhalt der philosophischen Einleitung und der „Grund zum Beweise des Christenthums als einer von Gott gegebenen Offenbarung." „Sodann habe ich, sagt Hermes selbst (philos. Einleitung Vorr. X.), auch das Christenthum als göttliche Offenbarung und den Katholicismus als das wahre Christenthum erwiesen" (in der von ihm selbst noch herausgegebenen positiven Einleitung); „und endlich habe ich auch die christ-katholische Dogmatik selbst über jener Grundlage aufgebauet" (herausgegeben von Achterfeld). Ueber das Princip und den Geist dieser wissenschaftlichen Begründung der Theologie mögen noch folgende Aeußerungen ihres Urhebers hier Platz finden: „Und bei allen diesen Arbeiten habe ich den Vorsatz auf das ge-

sophie seiner Zeit, S. 65 ff.), und das Muster, wornach Hermes die Theologie gestalten wollte, ist in der neuern Zeit am anschaulichsten hingestellt worden von Fichte in dem „Begriff der Wissenschaftslehre."

wissenhafteste erfüllt, überall so lange als möglich zu zweifeln, und da erst definitiv zu entscheiden, wo ich eine absolute Nöthigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte ..... Ich fürchtete auch niemals durch diesen Weg etwas zu verlieren, denn ich hatte eingesehen, daß in jedem weniger strengen alles, wornach ich suchte, mit gleichem Grunde verworfen, als angenommen werden könnte. Ueber dieß hatte ich auch eingesehen, daß es für Menschen kein sicheres Kriterium der Wahrheit gebe, außer die Nothwendigkeit allein [30]; und mich selbst wissentlich täuschen, das habe ich weder gekonnt noch gewollt ..... Und so bin ich nun zu der Ueberzeugung — Dank sei es meinem Gott, den ich gefunden habe! — gelangt, die ich so sehr wünschte und suchte: ich bin gewiß geworden [31], daß ein Gott sei; ich bin gewiß geworden, daß ich ewig sein und leben werde; ich bin gewiß geworden, daß das Christenthum göttliche Offenbarung, und daß der Katholicismus das wahre Christenthum sei. Darum wünsche ich denn auch von ganzem Herzen — und wer wäre ich, wenn ich das nicht wünschte? — daß alle Menschen dieselbe Ueberzeugung gewinnen, und durch denselben Glauben und durch dieselbe Hoffnung mit mir vereinigt werden mögen in dem Einen Gott und in der Einen katholischen Kirche seines Sohnes, unsers Herrn Jesu Christi" (Philos. Einl. Vorr. X. ff.).

---

30) D. i. „die absolute Nöthigung der Vernunft."

31) Nämlich: durch mich selber ganz allein, ohne die Gnade, ohne den Glauben.

Die ſo genannte *poſitive* Einleitung iſt nichts anderes, als was die katholiſchen Dogmatiker unter dem Titel der *allgemeinen* Dogmatik abgehandelt und in die Apologetik des Chriſtenthums (demonstratio christiana) und Apologetik der Kirche (demonstratio catholica) eingetheilt haben, und es kann kein Zweifel ſein, zumal wenn mit der Apologetik des Chriſtenthums [die für ſich allein auch auf dem philoſophiſchen Felde als chriſtliche Religionsphiloſophie feſtgeſtellt werden kann (ſ. S. 437.)] die Apologetik der Kirche verbunden wird, daß ſie in den Kreis der theologiſchen Disciplinen als integrirendes Glied eingereiht werden kann und muß. Denn nicht nur geht ſie als Apologetik des Chriſtenthums (ſo wie auch als chriſtliche Religionsphiloſophie), wo ſie richtig erfaßt wird, von dem Glauben an die abſolute Wahrheit des Chriſtenthums aus und nimmt das erſte Moment des theologiſchen Supernaturalismus in ſich auf, ſondern greift auch als Apologetik der Kirche in die Wahrheit des zweiten Momentes ein, ſo daß ſie auf ihre Weiſe das theologiſche Princip nach ſeinem ganzen Umfange erſchöpfend durchführt. Die *philoſophiſche* Einleitung dagegen iſt, was auch ihr Name ſagt, nichts als Philoſophie, und kann nur inſoweit als unumgänglich gelten für die Theologie, als man dieſer ein eigenes, von aller menſchlichen Erkenntniß und Weisheit unabhängiges Princip der Wahrheit und Gewißheit abſpricht und, um es kurz zu ſagen, die Offenbarung auf die Vernunft, den Glauben auf das Wiſſen baut. Da nun auch die Philoſophie nichts weniger als eine feſtbegründete und anerkannte Wiſſenſchaft iſt (wie denn Hermes ſelbſt von der Philoſophie ſeiner Zeit behauptet

hat: die heutige Philosophie hat keinen Punct, woran dieser Beweis [der Zuverläßigkeit der theologischen Erkenntnißprincipien und Lehren] ohne Schwärmerei, demonstrativ, angeknüpft werden könnte [32]): so hat die Theologie überall selbst die Philosophie aufzustellen, und nur in dem Maaße als es ihr gelingt, derselben Anerkennung zu verschaffen, ist sie selbst in der Möglichkeit Anspruch auf Anerkenntniß ihrer Lehren zu machen. So wäre also die Theologie und das Christenthum selbst, für den Wissenden wenigstens, der sich bei dem „einfältigen Glauben" der ungelehrten Menge nicht beruhigen kann, all' den Schwankungen und dem Wechsel der Meinungen Preis gegeben, welche die Philosophie seit Thales erfahren, und dem Christen jener Friede nimmer beschieden, den der Herr versprochen hat den Seinigen zu geben, der Friede, den die Welt nicht geben kann, der Friede, den die Weisheit dieser Welt am wenigsten gibt.

Aber nicht bloß dieß, daß auf solche Weise zwei ganz verschiedene Wissenschaften in einander laufen und die Philosophie ein integrirender Theil der Theologie wird, erscheint schon nach logischen und formalen Rücksichten zu urtheilen ganz unzuläßig und als ein an der Philosophie begangenes Unrecht; sondern weit mehr noch müssen wir uns im Interesse der Theologie und ihres abgesonderten Daseins gegen eine solche Vermischung erklären. Denn, wenn wir früher erkannt haben, daß die am meisten philosophische Disciplin der Theologie, d. h. diejenige, welche in dem großen Kreise

---

32) Hermes, Studir-Plan der Theologie, ein Anhang der philosophischen Einleitung, S. 15.

menſchlicher Wiſſenſchaft der Philoſophie am nächſten liegt, die Apologetik des Chriſtenthums und der Kirche, doch durch ihr ſupernaturaliſtiſches Princip der Theologie wahrhaft angehört; ſo fällt auch ſie (oder die poſitive Einleitung) nach der Untergrabung ihres Princips durch die philoſophiſche Einleitung in das Gebiet der Philoſophie zurück. Und nicht anders auch die Dogmatik ſelbſt, nachdem ihr unmittelbares Fundament, die poſitive Einleitung, ihres theologiſchen Grundes beraubt, eine rein philoſophiſche Disciplin geworden iſt.

Sollte dieſes einem ſo ſcharfſichtigen Manne, als Hermes wirklich war, gänzlich entgangen ſein; ſollte ein ſo eifriger Theolog und Katholik, als welcher er uns nach der oben (S. 61.) eben deßhalb abſichtlich angeführten Aeußerung und nach allem, was wir ſonſt von ihm wiſſen, erſcheint, nicht wahrgenommen haben, daß er den Weg der Untergrabung des chriſtlichen und insbeſondere des katholiſch-theologiſchen Princips wandle? Man muß aber wiſſen und bedenken, daß es ihm eine hohe Befriedigung gewährte, ein eigenes Syſtem der Philoſophie aufgeſtellt und die Theologie, auf die man philoſophiſcher Seits ſo gerne hoch herabſieht, zum Range einer Wiſſenſchaft, gleich der Philoſophie, erhoben zu haben. Dieſe Befriedigung machte ihn vieles, ja alles andere vergeſſen. Dazu kommt, daß er in der vorherrſchenden Meinung, das Chriſtenthum als wahr und den Katholicismus als das wahre Chriſtenthum bewieſen und gegen jede auch noch ſo weit getriebene Skepſis ſicher geſtellt zu haben, den Gedanken gar nicht in ſich zum Nachdenken

bringen konnte, ob er nicht vielleicht den Glauben statt erwiesen vielmehr untergraben habe. In der ihm über alles gehenden Ueberzeugung, daß man, um zu einem festen und sicheren Wissen zu gelangen, vom Zweifel ausgehen müsse, hatte er dafür keinen Sinn, auch diese Ueberzeugung zu bezweifeln und insbesondere zu zweifeln, ob man auch jemals wieder zum Glauben kommen könne, wenn man ihn nicht schon irgendwie am Anfang gesetzt hat; obgleich auch dieser Zweifel demjenigen hätte aufstoßen sollen, der sich vorgesetzt, an allem zu zweifeln, was nur immer bezweifelt werden könnte, da es nur zu offenbar ist, wie sehr man eben dieses bezweifeln kann. Oder sollte das Falsche nicht bezweifelt werden können? Aber Er konnte es nicht. Hätte Hermes einen solchen Gedanken jemals gefaßt, so würde er seiner skeptischen Maxime selbst widersprechen und mit einemmale aus seiner Rolle gefallen sein, die er folgendermaßen beschreibt: „Ich fing an zu studiren mit dem Vorsatze, alles, was ich wußte, nur in sofern als mein Wissen gelten zu lassen, als ich es von nun an selbst finden würde; und setzte, um sicher zu gehen, späterhin noch hinzu: nichts als gefunden gelten zu lassen, als was ich nicht läugnen könnte." Hermes gehörte zu denen, welche dem Faß seinen Boden ausschlagen, um es sofort gründlich zu füllen, welche „keine andere Ueberzeugung kennen, als die aus Vernunftgründen," nicht bedenkend, daß sie damit auf einen Regressus in Infinitum, d. h. zu nichts kommen; denn wenn sie bei derjegen Erkenntniß endlich stehen bleiben, welche sie nicht läugnen können, bei dem nothwendigen Erkennen, oder wie

Hermes sagt, bei dem nothwendigen Halten der theoretischen und dem nothwendigen Annehmen der practischen Vernunft: so ist das doch nur ein nothwendiger Schein und wo das so Erkannte dennoch nicht für Schein gehalten und nicht als Schein angenommen wird, da geschieht dieses jedenfalls und anerkanntermaßen ohne Gründe oder durch den Glauben. Also hat doch alle und jede objective Wahrheit überall ein ganz unmittelbares nicht weiter zu begründendes Fundament. Dieses Fundament kann nicht tiefer begründet, d. i. bewiesen werden, und was bewiesen wird, das ist nicht dieses Fundament, sondern nur sein subjectiver Schein, d. h. die Reihe der subjectiven Bestimmungen des auf dasselbe reflectirenden Bewußtseins. Und weil nun diese nur als in sich selbst nothwendig erscheinen und so wie sie nachgewiesen werden können nicht über sich selbst hinausweisen, so ist jener Schein streng genommen nicht einmal ein nothwendiger Schein der Objectivität, sondern ein nothwendiges Scheinen des Beweises d. h. es ist nothwendig, daß er zu beweisen nur scheint, und unmöglich, daß er wirklich beweist.

Es wäre für uns ein leichtes, in Betreff der Hermesischen Philosophie diesen Beweis zu führen und also zu zeigen, daß das vorausgesetzte Princip derselben bei folgerichtigem Verfahren zu dem Idealismus und Nihilismus führe, und daß es nur durch eine mangelhafte Verfolgung desselben geschehen konnte, wenn die Wahrheit einer Welt außer und eines Gottes über uns als Resultat gefunden wurde. Allein dieß liegt nicht in dem Kreise der gegenwärtigen Aufgabe und wäre auch sonst kein zeitgemäßes Beginnen, da der

Reflexionsstandpunct, auf welchem sich Hermes durchgängig bewegt, durch alle neuern Bestrebungen in der Philosophie so vollkommen überwunden und als unzulänglich so ganz allgemein erkannt ist, daß wir mit einem solchen Beweise recht eigentlich post festum kämen. Die speculative Erkenntniß ist durch Schelling und Hegel, wie weit auch beide ihre wahren Gränzen übersprungen haben mögen, als die allein philosophische zur Ueberzeugung der denkenden Zeitgenossen erhoben, und es ist nicht schwer zu begreifen, daß der Reflexionsstandpunct, auf welchem wie bei Hermes Wahrheit und Gewißheit als getrennte Momente der Erkenntniß und beide wiederum im Gegensatze zu der Objectivität erfaßt werden, in der speculativen oder philosophischen Erkenntniß negirt und gleich von vorneherein als untergeordnete Stufe der Erkenntniß beseitigt ist [33]) (vgl. oben S. 394). Aus diesem Grunde hat die Hermesische Philosophie auch früher nirgends Anklang gefunden, außer bei den wenigen Adepten der eigenen Schule und bei diesen wiederum einfach deßhalb, weil sie nichts besseres kannten und mit ihrem Meister hinter der Zeit zurückgeblieben sind. Wir finden

33) Aus diesem Gesichtspunct hat A. Kreuzhage den Hermesianismus mit vielem Geschick widerlegt in der Schrift: „Beurtheilung der Hermesischen Philosophie mit Beziehung auf das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum" Münster, 1838. Wir empfehlen diese Schrift auch denjenigen, welche sich über die Hermesische Philosophie in der Kürze unterrichten wollen, ohne den breiten und weitschweifigen Gang in der „philosophischen Einleitung" nachzugehen.

nämlich bei Hermes ſelbſt, obgleich der Anfang ſeines ſelbſtſtändigen Nachdenkens über die höchſten Gegenſtände des menſchlichen Geiſtes und Herzens in die Blüthezeit der Fichteſchen Philoſophie — in den neunziger Jahren — fällt da Kants Stern lange ſchon zu bleichen begonnen; obgleich ſeine Berufung zum theologiſchen Lehramt und damit ein neuer größerer Sporn zur wiſſenſchaftlichen Thätigkeit (im Jahr 1807) mit dem Wendepunct der Fichteſchen Philoſophie und dem überwiegenden Einfluſſe Schellings auf das philoſophirende Zeitalter zuſammenfällt; obgleich ſein Tod erſt im Anfange dieſes Decenniums erfolgte, als Hegel längſt ſchon die ganze Kraft ſeines ſpeculativen Talentes entfaltet hatte — alles deſſen ungeachtet nur den Kantiſchen Kriticismus und die Fichteſche Philoſophie lediglich in ihren populären Darſtellungen berückſichtigt: doch gewiß ein ſchlagender Beweis, daß dieſe Philoſophie eine Spätgeburt iſt und dieſe Philoſophen zu ſpät gekommen ſind. Aber die in den letzten Jahren wieder ſo weit geſteigerte Leidenſchaft hat mit einemmale, nachdem der Hermeſianismus von Rom aus verworfen war, von der bis jetzt gänzlich ignorirten Philoſophie Notiz genommen und ſie, wie nicht anders zu erwarten ſtand, mit der Wiſſenſchaft und Aufklärung ſelbſt gleichſam identificirt: bloß weil Rom ſie in ihrer Anwendung auf die Theologie verworfen. Denn alle jene Herolde ihres Ruhmes ſtehen durchaus auf einem andern Standpunct, und würden ſie (wie früher wirklich geſchehen) nicht einmal der Bekämpfung, geſchweige einer Anpreiſung werth geachtet haben. So weit geht Partheiſucht, ſo verkehrt iſt die Leidenſchaft!

Aber wie man auch von dieſer Philoſophie an und für ſich ſelbſt urtheilen mag: über ihre Anwendung auf die Theologie kann nur eine Stimme ſein. Dieſe iſt vorerſt überall untheologiſch. Der Beweis ergibt ſich unmittelbar aus den obigen allgemeinen Ausführungen; wir ziehen es aber vor, Auctoritäten anzuführen. Die Nachweiſung wird uns jeder ſachverſtändige Theologe erlaſſen, daß der altproteſtantiſche Standpunct jene Anwendung als den Glauben gefährdend und durchaus heterodox noch entſchiedener verwirft, als der katholiſche. Aber auch auf demjenigen neuproteſtantiſchen Standpunct, der eben noch ſo viel Poſitives anerkannt, um ſelbſt als theologiſch gelten zu können, hat man niemals anders geurtheilt. Treffender als Twesten eine früher häufig wiederkehrende Erſcheinung in der Proteſtantiſchen Theologie geſchildert und beurtheilt hat, läßt ſich der Hermeſianismus nicht characteriſiren. „Wenn Einige, ſagt er [34]), die Sache ſo anſehen, als könne man aus bloßen Gründen der Erkenntniß beweiſen, daß Gott ſich offenbart habe und daß dieſe Offenbarung in der Schrift [35]) niedergelegt ſei, ſo daß dieſer Beweis und die darauf gebaute Lehre nicht nur unabhängig vom chriſtlichen Glauben wäre, ſondern dieſen ſelbſt begründete: ſo verkennen ſie ſo-

34) Vorleſungen über die Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche. 1. Bd. 3. Aufl. S. 282.

35) Sage: „in der Kirche" damit die Characteriſtik den Hermeſianismus in nichts verfehle.

wohl die Natur des Glaubens, der auf diese Weise nicht entstehen kann, als auch die Bestimmung der Dogmatik, welche nicht ist, auf dem Wege der Demonstration ein Gebäude von rein theoretischen Lehrsätzen aufzurichten, welches den Glauben allenfalls vertreten könnte [36]), sondern diesen nach seinem Zusammenhange wissenschaftlich darzustellen." Dieser durchaus richtigen Beurtheilung fügt Twesten die historische Notiz bei: „Diese Methode, das, was Sache des Glaubens ist und daher einen ganz andern Grund im menschlichen Gemüthe hat, als Sache reiner Erkenntniß auf eine, vermeintlich für sich erweisliche, Theorie von Offenbarung und Inspiration [37]) bauen zu wollen, war es, die Lessing in dem Götzeschen Streite bekämpfte, weil eben sie solche Einwürfe, wie die der Wolfenbüttelschen Fragmente [38]), hervorrufe und ihnen das Christenthum preisgebe [39])." Ich könnte nun noch andere protestantische Theologen anführen, welche den unmittelbaren und übernatürlichen Glauben als Princip der Theologie verfechten gegenüber von solchen, welche die Philosophie mit der Theologie zu Einem Ganzen verbinden und die Erkenntniß in beiden als stetig in einander flie-

---

36) D. h. für Diejenigen, welche sich ein solches System der Erkenntniß anzueignen wissen, das Glauben an die christliche Wahrheit (aber nicht diese selber) überflüßig machte.

37) Lies „Offenbarung und Kirche."

38) Und der Strauß'schen Mythologie und Religionsphilosophie.

39) Man sehe noch Twesten a. a. O. S. 422 ff.

gende Momente betrachten, wenn es nöthig wäre, für eine so bekannte und anerkannte Sache viele Gewährsmänner aufzurufen. Nur einen möchte ich nicht ganz stillschweigend übergangen haben, Schleiermacher, dessen Urtheil über das, was dem theologischen Standpuncte überall nothwendig ist, um so bedeutender erscheint, je mehr er die Wissenschaft des Glaubens als solche anerkannt und selbst auf eine so ausgezeichnete Weise gefördert hat. Nach Schleiermacher [40]) ist es der dialectische Character der Sprache und die systematische Anordnung, welche der Dogmatik ihre wesentliche wissenschaftliche Gestaltung geben. Die dogmatischen Sätze entspringen, seiner Ansicht zu Folge, nur aus der logisch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins (Glaubens), und das dialectische Moment des wissenschaftlich dogmatischen Processes ist nur von der Form zu verstehen. „Denn ein Satz, welcher etwa von der speculativen Thätigkeit ursprünglich ausgegangen wäre, er möchte seinem Inhalt nach den unsrigen noch so verwandt sein, wäre doch kein dogmatischer mehr [41])." „Die evangelische Kirche insbesondere, erklärt Schleiermacher weiterhin, trägt das einmüthige Bewußtsein in sich, daß die ihr eigenthümliche Gestaltung der dogmatischen Sätze nicht von irgend einer philosophischen Form oder Schule abhängt oder überhaupt von einem speculativen Interesse ausgegangen ist, sondern nur von dem der Befriedigung des unmit-

40) Glaubenslehre I. S. 165 ff. man vgl. besonders S. 170.

41) A. a. O. S. 115.

telbaren Selbstbewußtseins allein mittelst der ächten und unverfälschten Stiftung Christi" [42]). Dieses Bewußtsein wohnt der orthodoxen altprotestantischen Kirche in einem solchen Maaße bei, wie es die katholische Kirche nicht als wahr anerkennt, indem diese auch die auf der natürlichen Vernunft und sittlichen Freiheit (die dem sich selbst-überlassenen Menschen jener zu Folge gänzlich fehlen) beruhende Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge anerkennt und in der höhern Einheit des Glaubens in sich schließt. Daher rührt es, daß die Frage: „ob derselbe Satz in der Philosophie wahr sein könne und in der christlichen Theologie falsch und umgekehrt" (vgl. oben S. 383.), welche Schleiermacher eine „wunderliche" nennt, in dem kirchlichen Bewußtsein des Katholiken einen guten und wohl verständlichen Sinn hat, nämlich den, daß in der höhern Einheit der Glaubenserkenntniß die niedere natürliche Vernunfterkenntniß als untergeordnetes Moment eingeschlossen, und nicht so abgewiesen ist, daß sie entweder als lautere und baare Nichtigkeit gänzlich verworfen wird (wie von Seiten der Reformatoren geschehen), oder der Glaubenserkenntniß ewig äußerlich bleibt und in einem beständigen Gegensatze zu ihr verharrend, wie Schleiermacher will. Denn, wie Thomas lehrt, die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern diese wird durch jene gehoben. Diese Differenz nun abgerechnet, welche jedenfalls nicht in der beiderseitigen Auffassung der Dogmatik, sondern in der der Apologetik ihre volle Bedeutung hat, können wir der Schleiermacherschen Ansicht vollkommen beitreten: „Unsere dogma-

42) A. a. O. S. 117.

tische Theologie, heißt es (a. a. O. S. 117.), wird nicht eher auf eigenem Grunde und Boden so sicher stehen, als die Weltweisheit schon lange auf dem ihrigen, bis die Sonderung beider Arten von Sätzen (der dogmatischen und philosophischen) so vollständig sein wird, daß z. B. eine so wunderliche Frage wie die, ob derselbe Satz in der Philosophie wahr sein könne und in der christlichen Theologie falsch und umgekehrt, deßwegen nicht mehr vorkommt, weil ein Satz, so wie er in der einen ist, in der andern keinen Platz finden kann, sondern wie ähnlich er auch klinge, die Verschiedenheit doch immer vorausgesetzt werden muß. Von diesem Ziele aber sind wir noch sehr weit entfernt, so lange man sich noch für dogmatische Sätze Mühe gibt um eine Begründung oder Ableitung nach Art der speculativen, oder gar darauf ausgeht die Erzeugnisse der speculativen Thätigkeit und die Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemüthszustände in Ein Ganzes zu verarbeiten [43]).“

43) Hiermit ist zu vergleichen, was Schleiermacher I. S. 88 ff. in Betreff des Uebernatürlichen und Uebervernünftigen des christlichen Glaubens ausführt, wovon ich nur die Stelle S. 95. anführen will. „Daher gehört zu dieser Uebervernünftigkeit auch, daß eine wahre Aneignung der christlichen Sätze nicht auf wissenschaftliche Weise erfolgen kann, also ebenfalls außer der Vernunft liegt; sondern sie erfolgt nur, sofern Jeder selbst hat wollen die Erfahrung machen, wie ja alles einzelne und eigenthümliche nur kann durch die anschauenwollende Liebe aufgefaßt werden.“ Im andern Falle, bemerkt Schleiermacher unmittelbar vorher, „müßte man ja

Wie der Hermesianismus dem Gesagten zu Folge untheologisch ist, so ist er insbesondere unkatholisch. Das Verhältniß des Wissens zum Glauben wird auf dem orthodoxen katholischen Standpunct wesentlich anders erfaßt, als es von ihm ist bestimmt und durchgeführt worden. Es gibt diesem Standpunct zu Folge keinen andern Weg zur Wahrheit und Gewißheit des Glaubens zu gelangen, als den der Gnade. Der wissenschaftliche Weg setzt die Gnade und das, was durch sie in dem Bewußtsein des Einzelnen und der Kirche an christlicher Wahrheit gesetzt ist, im Glauben schon überall voraus; der Glaube aber ist eine übernatürliche Gabe und Kraft Gottes sowohl nach seinem Inhalt (übernatürliche Wahrheit) als nach seiner Form (übernatürliche Gewißheit), und ist und bleibt es nicht bloß für den gemeinen Menschen, sondern auch für den Philosophen. Darauf beruht auch seine Wirkung, das ewige Leben; so daß, wenn ohne ihn auf irgend eine Weise zu Christus zu gelangen und Antheil an der christlichen Erkenntniß zu gewinnen wäre, das Verdienst des Glaubens aufgehoben, die Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste zu nichte gemacht, das Kreuz Christi entkräft und der so erneuerte Mensch nicht nach Gott ge-

---

auch jeden Menschen, ohne daß ihm irgend etwas begegnet sei, zum Christen unterrichten und demonstriren können." Dieß ist nicht möglich, wie wir oben S. 404. angedeutet haben; dieß müßte aber möglich sein und geschehen, wenn der Hermesianismus wahr wäre. Alsdann wäre aber auch die Gnade und Einwirkung des hl. Geistes überflüßig geworden, wenigstens für die Hermesianer und die es werden wollen durch die Aneignung der „philosophischen Einleitung."

schaffen, sondern lediglich eine Creatur der Speculation wäre. Hier ist überall keine Ausflucht möglich und man sollte glauben auch kein Mißverständniß; die Sache verhält sich ganz einfach so: entweder ist der Mensch durch den Geist Gottes eingetreten in die Gemeinschaft seines Sohnes vermittelst des Glaubens, oder er steht außerhalb derselben als Ungläubiger. Im erstern Falle läßt sich, was durch Gott gesetzt und jedenfalls eine Thatsache geworden ist, nicht wieder aufheben durch den Zweifel, und das Aufgehobene nicht wieder herstellen durch die theoretische und practische Vernunft, sondern so gewiß es gesetzt ist und sich über den ganzen Menschen um- und neuschaffend verbreitet hat, so gewiß kann nur von diesem Princip der Neugeburt ausgegangen, zur Vervollkommnung des Glaubens und der Erkenntniß fortgeschritten werden. Steht aber Jemand überall noch nicht in der Gemeinschaft Christi durch den Glauben, so kann ihm dazu auch keine Weisheit dieser Welt verhelfen, oder Christus wäre nicht mehr was er ist, unser Erlöser, und das apostolische Wort: „einen andern Grund kann Niemand legen, als welcher gelegt ist, Jesus Christus" 1 Kor. 3, 11. müßte eine Ausnahme sich gesellen lassen zu Gunsten der „philosophischen Einleitung." Vernunft und Philosophie haben, innerhalb des katholischen Systems zumal, allerdings auch ihre Rechte, eigenthümliche innere und ursprüngliche Rechte; aber der Glaube und die Theologie — man erlaube uns sie vorläufig jenen gleichzustellen —, weil sie sich ebenfalls auf eine Schöpfung aus Nichts, d. h. hier aus Gnaden, auf die geistige Schöpfung der Menschheit gründen, wie jene auf die erste Schöpfung aus Nichts, nämlich aus freier Liebe,

sind doch gleichfalls innerer eigenthümlicher und ursprünglicher Art, und man darf daraus, daß die zweite Schöpfung die erste voraussetzt, nicht schließen, daß sie in dieser auch allein ihren Grund habe. Wäre dieses, so würde die Wiedergeburt nur ein Resultat der sich selbst entwickelnden Natur und keine neue Schöpfung sein. Das aber behauptet kein christlicher Theologe. Das Verhältniß der Vernunft zum Glauben kann auf dem katholischen Standpunct überhaupt gar nicht zweifelhaft sein; es ist eben so leicht zu fassen, als es einfach von der Kirche ausgesprochen ist. Die Kraft Gott zu erkennen und der höchste Act dieser Erkenntniß an Gott zu glauben — denn in den höhern Regionen des Geistes ist glauben überall mehr als erkennen, weil der Glaube zugleich in der sittlichen Freiheit wurzelt und nicht blos in der Vernunft —, so wie die Kraft der sittlichen Freiheit und ihr höchster Act Gott zu lieben, ist nach der Lehre der Kirche auch dem gefallenen Menschen zuständig, und nur jenes credere, sperare diligere aut poenitere, welches den Menschen gottwohlgefällig macht, ist das Werk des aus dem Geiste durch die zuvorkommende Gnade Gottes wiedergeborenen Menschen [44]). Da nun jener und dieser Glaube unmittelbar auf einer Kraft aus Gott beruht, indem das Princip der Vernunft nicht weniger ein unmittelbarer

44) Concil. Trident. sess. VI. can. 3. Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione (Röm. 5, 3.) atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit, cf. ibid. can. 4—7.

Strahl des Göttlichen Lichtes in uns ist, als das Princip des christlichen Geistes durch die Erleuchtung des heiligen Geistes unmittelbar gesetzt wird: so ist es eben so unstatthaft, den Vernunftglauben in seinem Princip und ursprünglichen Wesen dem positiven Glauben zum Opfer zu bringen, als es unmöglich ist, diesen auf jenen zu begründen. Denn für's erste würde damit die gleiche Ursprünglichkeit des positiven Glaubens aufgehoben — was so wenig angeht, als die Verläugnung der Ursprünglichkeit des Vernunftglaubens —, und für's zweite würde der Glaube, welcher das ewige Leben in sich hat, durch denjenigen verbürgt und bewährt, welcher das selige Leben nicht in sich hat, und somit die Rechtfertigung auf nichts gestellt, d. h. aufgehoben.

Allen diesen offenbaren und in die Augen springenden Einwendungen scheint der Hermesianismus dadurch zu entgehen, daß er nach Vollziehung des Beweises: daß ein Gott sei und daß sich dieser Gott geoffenbart, daß die Offenbarung Gottes im Christenthume niedergelegt und in der katholischen Kirche erhalten sei — die einzelnen Lehren des Christenthums nicht aus der Vernunft abzuleiten, sondern in ihrer Positivität festzuhalten und darzustellen strebt. Allein abgesehen von dem mechanischen und völlig geistlosen Wesen dieser Methode, ist dadurch an der Sache selbst im Wesentlichen nichts geändert. Man sieht zwar wohl ein, daß die Quelle des positiven Glaubens nicht in der Vernunft fließt, und daß der Inhalt desselben aus ihr nicht abgeleitet werden kann; auch wird dem Glauben eben darum eine von der Vernunft unabhängige objective Wahrheit zuerkannt. Allein zur Anerkenntniß und zur Gewißheit derselben zu gelangen, ist doch

kein anderer Weg gegeben als der durch die philosophische und positive Einleitung. „Denn wir kennen jetzt, sagt Hermes [45]), zwei Wege über Wahrheit und Wirklichkeit mit Sicherheit zu entscheiden — das nothwendige Halten der theoretischen und das nothwendige Annehmen der verpflichtenden Vernunft —, und außer diesen beiden gibt es keinen dritten mehr (s. §. 38. a. Ende und die §§. 32. u. 14.); und §. 38. haben wir über die Anwendbarkeit des nothwendigen Haltens zu diesen Beweisen bereits so viel erkannt, als erforderlich ist einzusehen, daß wir uns der Untersuchung des Christenthums und der beiden Vorfragen zu derselben nicht aus dem Grunde ganz überheben können, weil es kein sicheres, darauf anwendbares Fürwahrhalten oder Fürwahrannehmen gebe: es folgt also von selbst, daß wir diese Untersuchung anstellen müssen, und daß wir, wo das eine, z. B. das Halten der theoretischen Vernunft, nicht anwendbar ist oder doch nicht ausreicht, das Annehmen der verpflichtenden Vernunft versuchen müssen, nach einem dritten aber nicht zu fragen haben. Fände sich also (in der Untersuchung selbst), daß wir mit beiden die Wahrheit des Christenthums oder die Wahrheit einer der bedingenden Vorkenntnisse nicht zur Gewißheit bringen könnten, so wären wir doch zu der sichern Entscheidung gekommen — selbst, wenn uns die Falschheit eben so ungewiß bleibe —: daß das Christenthum kein Gegenstand einer zuverläßigen, und also gewiß nicht einer nothwendigen Annahme für Menschen sei.“ Ist nun die Gewißheit ein integrirendes Moment der

45) Philos. Einleitung §. 43. a. Ende S. 258.

Wahrheit und ist nach der Lehre der Kirche jene sowohl als diese eine übernatürliche Kraft (s. oben S. 420.); so ist mit dem Zugeständniß der von unserer Vernunft unabhängigen objectiven Wahrheit des Christenthums dem Glauben um so weniger sein unveräußerliches Recht eingeräumt, als auch dieses Zugeständniß nicht von vorneherein und nicht unbeschränkt gemacht wird, sondern selbst wieder abhängig gemacht ist von dem nothwendigen Halten der theoretischen und dem nothwendigen Annehmen der practischen Vernunft. Veranschaulichen wir uns zu mehrerer Ueberzeugung von dem Gesagten die Situation des Hermesianismus. Hermes reflectirt über den positiven Glauben, z. B. über die göttlich geoffenbarte Wahrheit, daß wir durch den Glauben an Christus das Heil erlangen. Weil er nun den Glauben als solchen nur inhaltlich oder materiell faßte und nicht zugleich auch als den immanenten Grund seiner Wahrheit, und weil er ihm von vorneherein weder ursprüngliche Wahrheit noch ursprüngliche Gewißheit beimessen zu dürfen meinte: so beseitigte er ihn vor allem nach beiden Seiten durch den (positiven) Zweifel und fragte: ist es aber auch wahr, was der Glaube aussagt, und wenn, wie kann ich mich dessen mit Sicherheit vergewissern? Der Glaube nun stellt sich zunächst mit dem Anspruche dar, ein göttlich-geoffenbarter zu sein. Also fragt sich Hermes: gibt es eine göttliche Offenbarung, und wenn es eine solche gibt, wie kann ich mich davon gründlich überzeugen? Offenbar hängt aber dieses wieder davon ab, ob es einen Gott gibt; denn wenn kein Gott, so ist auch keine göttliche Offenbarung. Also fragt sich weiter: ist ein Gott und wie werde ich seines Daseins

gewiß? Aber auch hiebei kann die Reflexion nicht stehen bleiben, sondern wird noch weiter zurückgewiesen auf die Frage: gibt es überhaupt für den Menschen Wahrheit und wie gewinnt er sichern Besitz von ihr? Dieß ist die Genesis des Hermesianismus. Nun kehre man die Reihe dieser Fragen nur um und mache die letzte zur ersten, so hat man die Darstellung desselben, das Hermesianische System. Nun frage sich aber auch ein jeder selbst, ob bei solchem Verfahren der Glaube nicht mit der letzten Wurzel ausgerissen und seine übernatürliche Kraft und Wirkung (meritum fidei) vernichtet ist? Hermes definirt den Glauben als einen in uns vorhandenen Zustand der Entschiedenheit (oder der Ueberzeugung) über die Wirklichkeit eines erkannten Etwas, in welchen wir durch ein nothwendiges Halten der theoretischen oder durch ein nothwendiges Annehmen der verpflichtenden Vernunft versetzt werden, und nennt ihn den vernünftigen Glauben: nicht etwa im Unterschied von dem positiven, sondern im Gegensatze zu dem Unglauben und Afterglauben (der letztere ist nach ihm der Köhlerglaube, der nicht auf das nothwendige Halten und Annehmen zurückgeführte gemeine Glaube). Dieser Glaube „ist das höchste Ziel aller Philosophie, das einzig wahre Richtscheit des irdischen Menschen, und die ausschließende Bedingung seiner Erhebung: Unglaube und Afterglaube hingegen sind gleiche unphilosophische Verirrung, und beide rächen ihr Dasein durch unausbleibliche Erniedrigung ihrer Anhänger. Wie wäre das auch anders möglich! denn wie das Menschen Glaube, so ist seine Wirklichkeit, und wie seine Wirklichkeit, so ist seine Sittlichkeit (sein Wollen und Thun). Mit viel umfassendem Blick

und mit gleich religiösem Geiste spricht daher der große Weltapostel: der Glaube aber ist die Wirklichkeit dessen, worauf wir hoffen, und die Bürgschaft der Dinge, welche wir nicht schauen (Hebr. 11, 1.)" [46]). Wir müssen uns eines Commentars zu dieser so vielfach characteristischen Stelle aus Mangel an Raum enthalten; aber es wird nothwendig sein, den aufgestellten Begriff mit dem theologischen zu vergleichen. Dieß hat Hermes selbst schon versucht [47]), ausgehend von der „bei den Theologen sehr gebräuchlichen Erklärung von Glauben: Glauben ist Annehmen auf das Ansehen eines Andern — Gottes oder eines Menschen." Freilich eine oberflächliche Begriffsbestimmung, aber auch keineswegs die bei den Theologen gebräuchliche (s. oben S. 420.); übrigens können wir sie hier dennoch zum Grund legen, wenn wir nur nicht außer Acht lassen, daß der Glaube ein Annehmen auf die Auctorität eines Andern eben insofern ist, als dieser Andere der Offenbarende selbst — Gott —, oder der mit dem höhern Geiste zur Erkenntniß dessen, was jener geoffenbart hat, Versehene ist — die Kirche. Das ist der wahre Grund jener Begriffsbestimmung, welchen Hermes gänzlich verkennt und sich dafür auf der Oberfläche zufälliger Reflexionen ergeht. Das Merkmal „auf das Ansehen eines Andern" soll unrichtig sein und dieß aus dem Sprachgebrauch der Theologen selbst erhellen, wenn sie sagen: Wir glauben einen Gott. Hier entstehe die Frage: auf wessen Ansehen soll denn dieser Glaube gegründet werden? „doch

46) Philos. Einleitung S. 261.

47) A. a. O. S. 266 f.

nicht auf das Ansehen Gottes? denn er (der Glaube) ist erst die Entscheidung über das Dasein Gottes. Auch nicht auf das Ansehen eines sich dafür verbürgenden Menschen? denn welcher Mensch verbürgte denn diesem wieder dieselbe Wahrheit; und wo fand der erste das äußere Ansehen, das diesen seinen Glauben gründete?" So ganz und gar mißkennt Hermes das Wesen des unmittelbaren, ursprünglichen, übernatürlichen Glaubens! Ihm gilt außer dem nothwendigen Halten und Annehmen nichts für unmittelbar gewiß, und alles andere nur insofern für wahr, als es sich auf jenes Halten gründet. Von der Wiedergeburt aus dem Geiste weiß er nichts, und das Wort, welches der Herr zu Nicodemus gesprochen, kennt er nicht: „Laß dich's nicht wundern, daß ich dir sagte: Ihr müsset von neuem (wieder) geboren werden. Der Wind wehet, wo er will, und du höreſt sein Sausen, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fähret. Also ist ein Jeglicher, der aus dem Geiste geboren ist" Joh. 3, 7. 8. vgl. 2 Kor. 5, 17 f. „Es ist allerdings wahr, räumt Hermes ein, daß die Vernunft wohl oft genöthigt sei äußeres Ansehen, nicht nur göttliches, sondern auch wohl menschliches, als einen Grund des Fürwahr- und Fürwirklichannehmens, und folglich als einen Grund des Glaubens zuzulassen; aber als den ausschließenden Grund des Glaubens und so als den Urgrund desselben es angeben, wie jene Erklärung das thut, das heißt allen Glauben um seine innere Haltung und die wichtigsten Gegenstände des Glaubens, als da ist das Dasein Gottes und noch mehrere andere, einem endlosen Zweifel

hingeben [48])." So gilt ihm die Offenbarung zwar als objective Wahrheit und als ein Grund des Glaubens nachdem er den Beweis ihres göttlichen Ursprungs geführt; aber dieser Offenbarungsglaube hinkt auf einem Fuße einher, so lange ihm die rein philosophische Einsicht, daß und warum wir ihn fürwahrhalten müssen, abgeht. Und da diese Vernunfteinsicht nicht bloß mit ein Grund jenes Glaubens ist, sondern der Urgrund desselben wie überhaupt alles Glaubens, so läßt sich nicht einmal im strengen Sinne eine eigene Glaubenswurzel für die Offenbarung, sondern nur eine solche Stellung derselben zu der Vernunft behaupten, vermöge welcher sie in dieser den Grund ihrer Gewißheit und nur in sofern nicht auch zugleich den Grund ihrer Wahrheit hat, als sie der Vernunft doch immer äußerlich bleibt und ein in ihr nicht aufgehender Rest ist [49]). Da diese Anerkennung demnach nicht mit der Folge auftritt, daß die Offenbarung in sich selbst ursprünglich wahr und vermöge des ihr eigenthümlichen, von der Vernunfterkenntniß unabhängigen Glaubens schlechthin gewiß ist; so ist sie so gut wie gar keine, und entspricht weder dem allgemein theologischen noch ins-

48) Philos. Einleitung S. 267.

49) Bei dem gleichen Verhältniß zu dem Princip des christlichen Geistes mit dem Hermesianismus und den bekannten gemein rationalistischen Theorien steht die Hegelsche Religionsphilosophie unendlich höher in speculativer Hinsicht, insofern sie den „offenbaren Geist und die offenbare Religion" in die Mitte des speculativen Erkennens nimmt und weit entfernt ist, sie als ein äußerliches neben diesem stehen zu lassen.

besondere dem katholischen Standpunct. In dieser auf vorurtheilsfreie Prüfung gestützten, festen Ueberzeugung können wir alle Theologen, protestantische wie katholische, zu der Erklärung auffordern, ob der s. g. Hermesianismus auch nur entfernt dem katholischen Glauben und dem theologischen Standpunct desselben gemäß sei [50]).

3) Bautain, dessen Streitigkeiten mit seinem Bischof und deßhalb gepflogene persönliche Verhandlungen in Rom hier als bekannt vorausgesetzt werden [51]), steht in einem gewissen Gegensatze zu Hermes, indem er der Kraft der menschlichen Vernunft zu nahe tritt, um den Glauben und die Kraft der Gnade desto mehr zu erheben. Seine Ansicht [52]) über die Kraft der Vernunft in dem sich selbst über-

---

50) Dabei müssen aber Diejenigen, welche ein gründliches Urtheil abgeben wollen, außer den Ansichten der als orthodox anerkannten katholischen Lehrer, die oben angeführten und citirten Stellen im röm. Katechismus und im Concilium von Trient und die Aussprüche der zweiten Synode von Orange, welche wir noch berühren werden, gewissenhaft zu Rathe ziehen.

51) Eine, wiewohl sehr gefärbte, kurze Zusammenstellung der hieher gehörigen Notizen kann man nachsehen in dem Brockhaus'schen Conversationslexicon der Gegenwart 1. Bd. 1838. S. 396 ff.

52) In der Kürze findet man sie ausgesprochen in der Schrift: Lettre à Monseigneur Lepappe de Trévern, évêque de Strasborg, par L. Bautain. Strasbourg 1837. s. theolog.

lassenen Menschen neigt weit mehr zu dem altprotestantischen, der Vernunft und Freiheit feindlichen Standpuncte, als daß sie im Einklang stände mit der katholischen Ansicht. Uebrigens muß man mit allem Ruhme anerkennen das willfährige und bescheidene Entgegenkommen, womit er eine Verständigung mit seinen geistlichen Obern herbeizuführen von Anfang an bestrebt gewesen ist, seine Gewissenhaftigkeit und Pietät gegen dieselben, und daß er durchweg sich weit entfernt hält von jener sectirerischen Hartnäckigkeit in der Behauptung seiner Ansichten, welche der größte Flecken in dem Character eines katholischen Lehrers ist.

Der Streit dreht sich um die natürliche Gotteserkenntniß als um seinen Mittelpunct. Bautain kann sich nicht überzeugen, daß die Vernunft allein das Dasein Gottes und seiner Vollkommenheiten beweisen könne. Er urgirt den Ausdruck beweisen und will ihn von der mathematischen Demonstration verstanden wissen. Dieß ist jedoch nicht die Hauptsache, sondern er scheint zu dieser Beschränkung erst im Gedränge des Streites hingetrieben worden zu sein. Der Kern der Frage ist vielmehr: Kann die Vernunft für sich allein Gott erkennen? Denn der Beweis ist doch auch ihm nichts anderes, als das Maaß der Gewißheit einer Erkenntniß; und die Gewißheit hinwiederum nichts anderes, als das eigenthümliche Maaß der Klarheit und Vollständigkeit einer Erkenntniß. „Was wäre denn, sagt er selbst, eine klare Erkenntniß ohne Gewißheit?“ Der Glaube ist ihm

---

Quartalschrift Jahrg. 1838. S. 353 ff., wo dieselbe in der Uebersetzung abgedruckt ist.

die höchste Gewißheit; deßhalb ist dieß seine eigentliche Behauptung, daß die Vernunft den Glauben an Gott aus sich selbst nicht zu erzeugen vermöge, daß vielmehr der Glaube ausschließlich eine Gabe Gottes sei. Von dem positiven Glauben ist dieß ohnehin gewiß; er behauptet es aber hier selbst von dem, was wir Vernunftglauben oder natürlichen Glauben nennen. Was der Apostel Paulus Röm. 1, 19. 20. ausführt, daß den sich selbst überlassenen Heiden das natürliche Gottesbewußtsein zuständig gewesen und daß das Unsichtbare an Gott, seine ewige Macht und Gottheit, aus seinen Werken durch die Vernunft erkannt werde *νοούμενα καθοράται* — darin sieht Bautain nur ausgesprochen, daß wir durch die Betrachtung der Welt mittelst unserer Vernunft zu dem Glauben an Gott als den Schöpfer uns hingezogen fühlen und zu seiner Erkenntniß vorbereitet werden, nicht aber diesen Glauben selbst gewinnen können. Vielmehr ist, seiner Ansicht zu Folge, die einzige Quelle der Idee Gottes Gott selber, „der auf die Seele des Menschen einwirkt und also durch sein Licht und durch sein Wort den Verstand und die Vernunft des Menschen erleuchtet.“ Dieß geschah am Anfange, als Gott nach der Erzählung der Genesis mit dem Menschen verkehrte. Diese Idee aber, einmal gebildet, verbreitete sich durch alle Geschlechter herab vermittelst der mündlichen Ueberlieferung, „welche bei allen Völkern Anerkennung und Glauben fand; und erst von da an konnte die menschliche Vernunft sich dieser Idee bemächtigen, sie als Princip setzen und weiter folgernd daraus die Existenz des Schöpfers und seine unendlichen Vollkommenheiten deduciren; eben so konnte sie aus der Ueber-

einstimmung aller Völker im Glauben an das Dasein Gottes einen Vernunftbeweis für dieses Dasein ziehen." Weil nun diese uranfängliche Offenbarung schon mit der Sprache und noch mehr durch die Erziehung in das Innere eines jeden eintrete, so sei es überall nicht die Vernunft allein und die Vernunft aus sich selber, welche Gott erkenne, wo sie ihn erkenne.

Hiebei ist nun vor allem wohl zu unterscheiden die Voraussetzung der Unmittelbarkeit der Gotteserkenntniß und die Bezeichnung dieser Unmittelbarkeit als geoffenbarte Wahrheit, als positiver Glaube. Das erstere berührt die Kirchenlehre nirgends wesentlich und ist eine rein-philosophische Frage: ob nämlich ein formell vollendeter Beweis des Daseins Gottes in der Art möglich sei, daß man dabei nicht von einer unmittelbaren Wahrheit oder wenigstens nicht von einer solchen, welche auf irgend eine Weise die Idee Gottes schon voraussetzt, sondern nur von mittelbaren Wahrheiten auszugehen brauche, d. h. von solchen, wovon eine jede wieder vollständig bewiesen werden kann und wovon nur die erste — weil sonst ein regressus in infinitum angenommen werden müßte — unmittelbar und schlechthin gewiß, übrigens aber doch eine solche ist, in welcher über das zu beweisende Object — Gott — noch gar nichts gedacht wird, wie z. B. in dem Cartesianischen Axiom cogito ergo sum, — oder ob ein solcher Beweis nicht möglich sei. Dieß sage ich berührt die Kirchenlehre nicht, welche nur will, daß die Vernunft Gott mit Gewißheit erkennen könne, und es ganz der Philosophie überlassen kann zu entscheiden, auf welchem Wege die nun einmal vorhandene bloß natürliche Gotteserkenntniß ihre Ge-

wißheit erweiſe. Erſt alsdann würde die Kirchenlehre ſelbſt verletzt, wenn behauptet werden wollte, daß dieſe Gewißheit überhaupt nicht vorhanden und auf allen Wegen der Vernunfterkenntniß nicht zu finden ſei. In dieſem Falle würde aber nicht mehr darüber geſtritten, ob der Weg des logiſchen und mathematiſchen Beweiſes oder welcher andere dieſe Gewißheit ausweiſe, ſondern behauptet, daß eine Gewißheit der Erkenntniß Gottes aus bloßer Vernunft gar nicht vorhanden ſei. Mag alſo immerhin Bautain auf der Jacobiſchen Anſicht in Betreff der Wahrheit und Gewißheit der menſchlichen Erkenntniß überhaupt, wornach alle Erkenntniß ohne Ausnahme auf einem Unmittelbaren (Vernunftglauben) beruht, beharren: die Frage, die man an ihn von Seiten der Kirchenlehre ſtellt, iſt eine ganz andere: ob nämlich, jene Jacobiſche Anſicht ſelbſt vorausgeſetzt, die der natürlichen Gotteserkenntniß unterlegte unmittelbare Wahrheit — die Idee Gottes — von der göttlichen Offenbarung und Gnade unabhängig ein reines Product der menſchlichen Vernunft ſei (oder des menſchlichen Geiſtes in dem ſich ſelbſt überlaſſenen Zuſtande), oder ob ſie auf göttlicher Offenbarung und Gnade beruhe. Jenes iſt die Anſicht der Kirche; dieſes hat Bautain bis jetzt behauptet. Dabei wurde, zum großen Nachtheil für die klare Einſicht, manches ungehörige mit hereingezogen, was den Fragepunct nicht weſentlich berührt, ſondern mehr dazu geeignet iſt, ihn zu verdunkeln. Wenn nämlich Bautain den Satz: die Vernunft könne für ſich allein Gott erkennen, deßhalb nicht billigen zu können meint, weil dadurch die Vernunft iſolirt und außer ihrem factiſchen Zuſammenhange mit den Thatſachen der Civiliſation und

allen jenen Grundannahmen, auf welchen das Gebäude der menschlichen Gesellschaft ruht u. s. w., für sich allein als individuelle Vernunft hingestellt werde; wenn er ihn so versteht, als ob der Mensch, auch wenn er etwa unter Thieren in einem Wald wild aufwachse, dennoch eine vollständige und klare Erkenntniß Gottes aus sich erzeugen könne: so ist das ja offenbar die Sache statt in ihrem Mittelpunct erfaßt, vielmehr auf ihre äußerste Spitze gestellt. Der Satz will mehr nicht sagen, als daß der Mensch auch außerhalb der Gnade (z. B. der Heide) übrigens innerhalb der Bedingungen seines rein-menschlichen Daseins, also von Menschen erzogen, mit Menschen im Vernunftverkehr stehend u. s. w., Gott erkennen könne [53]).

Wäre Bautain dabei stehen geblieben, für eine lebendige und wirksame Erkenntniß Gottes durch die Vernunft zu postuliren, daß diese Vernunft nicht ausgeschlossen gedacht werde von den Thatsachen der Civilisation und allen jenen Grundannahmen, auf welchen das Gebäude der menschlichen Gesellschaft ruhet und die jeder Mensch, wenn er sich einmal entwickelt, nothwendig mit der Sprache und Erziehung in sein Inneres aufnimmt —; so wäre dagegen auch nicht das geringste einzuwenden, als etwa, daß sich dieses doch überall ganz von selbst verstehe. Aber er fügt hinzu, daß auch die Offenbarung und die Tradition nicht ausgeschlossen gedacht werden dürfe, und daß, so weit der Mensch über-

53) Vgl. überhaupt und besonders hierüber Möhlers Sendschreiben an Bautain in der Quartalschrift. Jahrg. 1835. S. 421 ff.

haupt Gott zu erkennen im Stande sein soll, dieß eben nur auf dem Grunde jener anfänglichen Offenbarung, welche durch die Tradition fortgepflanzt und an den einzelnen gebracht wird durch Sprache und Erziehung, Leben und Umgang mit andern, möglich sei. Er sagt ausdrücklich: so oft Individuen und ganze Völker sich von dem geoffenbarten Worte abgekehrt, oder die Tradition verworfen und den religiösen Glauben abgeschworen hatten, um in Allem, was Sache des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen ist, nur die eigene Vernunft zu Rathe zu ziehen, so verloren sie sich in ihren eigenen Gedanken und verfielen auf alle der wahren Erkenntniß Gottes noch so sehr widersprechende Irrthümer, auf den Skepticismus, Materialismus, auf den Deismus, Atheismus oder Pantheismus u. s. w. Es ist also ganz offenbar, daß er die der Gotteserkenntniß zu Grund liegende Unmittelbarkeit des Wissens als ein Wissen aus göttlicher unmittelbarer Offenbarung und als positiven, durch die göttliche Gnade begründeten Glauben beschreibt, und folglich auch einleuchtend, daß er den Vernunftglauben aufhebt und der Vernunft die Kraft abspricht, Gott zu erkennen. Auch sieht man ein, daß selbst der umfassendste Sinn, in welchem man das Wort Vernunft nehmen mag, und die Beseitigung aller Einschränkung, wie in der Fassung des Bischofs von Straßburg: „die Vernunft allein" eine solche scheinbar gesetzt ist, nicht hinreicht, Bautains Ansicht zu vereinbaren mit dem Lehrsatz der Kirche: daß auch der gefallene und nicht wiedergeborene Mensch in seiner Vernunft noch immer die Kraft habe, Gott zu erkennen.

Daß nun diese Ansicht der kirchlichen Lehre von den

Folgen des Sündenfalles und dem Zustande des gefallenen Menschen widerspreche, werden wir ganz leicht nachweisen können. Vorher aber sei noch bemerkt, daß Bautain schon in Betreff der Art und Weise, wie er das Leben der spätern Menschheit anknüpft an die göttliche Offenbarung im ursprünglichen Zustande, von der wahren Lehre abgekommen ist. Es unterliegt allerdings keinem Zweifel, daß nach der Kirchenlehre Gott dem ersten Menschen sich geoffenbart, daß dieser im Zustand der Gnade war und daß insbesondere seine Gotteserkenntniß als eine übernatürliche in der Form des positiven Glaubens bestand. Aber diese Offenbarung und dieser Glaube wurden nicht fortgepflanzt, sondern mit dem Sündenfalle fiel der erste Mensch aus der Gnade Gottes und verlor auch jene übernatürliche Erkenntniß desselben. An die Stelle der Gnade trat die Natur, an die Stelle des positiven Offenbarungsglaubens der bloße Vernunftglaube. Diesen Riß in der Geschichte der Menschheit muß man anerkennen, wenn man die Erlösung in Christus als die Wiederbringung der verlorenen Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit begreifen will. Daher kommt es, daß Bautain auch die Lehre von der Gnade in Christus nicht in ihrer Reinheit erfaßt, wenn er jenen durch die Tradition fortgepflanzten Glauben, oder die Seele des geistigen Lebens der vorchristlichen Menschheit, in eins zusammenwirft mit dem Glauben in Christus und sie in gleicher Weise ausschließlich als Gabe oder Gnade Gottes erklärt.

Hier concentrirt sich Bautain's Mißverständniß. Um zu zeigen, daß der Mensch, auch nach der Kirchenlehre, aus eigenen Kräften und durch seine Vernunft allein, ohne göttl-

liche Offenbarung und Gnade, d. i. ohne positiven Glauben, sich nicht bis zu Gott erheben könne, beruft er sich auf die Bestimmungen der zweiten Synode von Orange gegen die Semipelagianer: daß der Anfang des Glaubens nicht unser Werk, sondern das der Gnade Gottes sei [54]); daß wir durch die Kräfte unserer Natur etwas Gutes, was zum Heile gehört, nicht denken und erwählen können ohne die göttliche Gnade [55]); daß durch die Sünde des ersten Menschen die moralische Freiheit dermaßen herabgekommen und geschwächt sei, daß sofort kein Mensch mehr so wie er sollte Gott lieben, oder an Gott glauben, oder um Gotteswillen was gut ist wirken könne ohne die zuvorkommende Gnade der göttlichen Erbarmung [56]). Es liegt in den Ausdrücken, in dem Zusammenhang und in der Tendenz dieser Bestimmungen gegen den Semipelagianismus gleich deutlich und unverkennbar ausgesprochen, daß überall nur von dem Glauben an Gott und von der Liebe zu Gott, von denjenigen Handlungen und Werken, wodurch der

54) Conc. Araus. cap. V.: quod initium fidei non ex nobis, sed ex gratia Dei sit.

55) Ibid. cap. VII.: quod viribus naturae bonum aliquid, quod ad salutem pertineat, cogitare et eligere sine gratia non possumus.

56) Ibid. cap. II.: quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operare propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praeveniat.

Mensch gerechtfertigt wird, und keineswegs von dem Glauben an Gott und derjenigen sittlichen Thätigkeit, die vor und außerhalb der rechtfertigenden Gnade statt finden, die Rede sei. Bautain brauchte, um dieses noch klarer einzusehen und folglich zu erkennen, daß die angeführten Stellen von etwas ganz anderem handeln und keine Bestätigung seiner Ansicht enthalten, nur das Concil von Trient damit zu vergleichen, in welchem er diese und andere Bestimmungen der Synode von Orange wörtlich berücksichtigt und nur noch deutlicher ausgedrückt gefunden hätte. Das Tridentinum sagt (sess. VI. cap. 1.), in Folge der Sünde Adams seien die Menschen so sehr Sclaven der Sünde geworden und in die Gewalt des Teufels und des Todes gekommen, daß nicht nur die Heiden auf dem Wege der Natur (nämlich der natürlichen Gotteserkenntniß und der eigenen moralischen Thätigkeit vgl. Röm. 1, 19 ff. und besond. 2, 14 ff.), sondern auch selbst die Juden durch das (positive) Gesetz Mosis die Rechtfertigung zu erlangen nicht im Stande waren; tametsi, wird hinzugefügt, in eis liberam arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum cf. ibid. can. 4. u. 5. Weiterhin spricht die Synode aus, daß auch der gefallene Mensch das Böse in seiner Gewalt habe und dafür als für seine That verantwortlich sei (esse in potestate hominis, vias suas malas facere), und daß nicht alles, was der Mensch vor der Rechtfertigung thue, wie es auch immer gethan werden möge, wahrhaft Sünde sei und den Zorn Gottes verdiene (ibid. can. 6. u. 7.). Was aber hier von der moralischen Freiheit und ihrer Wirksamkeit gesagt ist, das gilt auch von der Vernunft und über-

haupt von dem höhern Weſen im Menſchen und ſeiner Wirkſamkeit. Alles zuſammenfaſſend ſpricht daher die Synode (ibid. can. 3.) aus: si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione (Roem. 5, 5,) atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur — anathema sit. Was kann deutlicher ſein, als daß nur jener Glaube an Gott, welcher der rechtfertigende und ſeligmachende heißt, eine Gnade Gottes in der zuvorkommenden Erleuchtung des heiligen Geiſtes ſei, und daß ſomit ein anderer Glaube an Gott vorausgeſetzt wird, welcher kein Werk der Gnade und eben darum nicht der rechtfertigende iſt? Dieſer andere und unvollkommnere Glaube iſt nun eben der, welcher durch die eigenen Kräfte des Menſchen gewonnen wird, wobei wieder zu unterſcheiden iſt der lediglich auf dem Wege der Natur erworbene, von dem, welcher dem Juden durch ſein Geſetz dargeboten wurde (Röm. 2, 20. vgl. Concil. trid. l. c. cap. 1.).

Für die Richtigkeit dieſer Erklärung des Tridentinums bietet uns der Catechismus Romanus eine um ſo willkommnere Beſtätigung, als hier die Lehre der Kirche über die Kräfte des ſich ſelbſt überlaſſenen menſchlichen Geiſtes zugleich in ihrer Anwendung auf die Philoſophie ausgeſprochen iſt. Zunächſt wird gleich im Eingange ganz im Allgemeinen bemerkt, daß der menſchliche Geiſt durch ſich ſelber zwar Vieles, was zur Kenntniß der göttlichen Dinge gehört, zu erforſchen und zu erkennen im Stande ſei, daß ihm aber doch das Meiſte davon, nämlich was zum Heile des Menſchen führt, unbekannt bleibe und erſt durch die göttliche Offen-

barung zugänglich werde [57]). Dieß kann nun nicht zweifelhaft sein, daß die Kenntniß der göttlichen Dinge auch die Erkenntniß Gottes einschließt; aber die Frage verdient eine genauere Erwägung, in welchem Verhältniß jene natürliche Erkenntniß der göttlichen Dinge zu dem Heile des Menschen, nach der angeführten Stelle, steht. Sieht man sie genauer an, so wird der beim ersten Anblick nur quantitativ gefaßte Unterschied gerade dahin qualitativ bestimmt, daß als diejenige Erkenntniß der göttlichen Dinge, auf welcher allein das Heil beruht, die geoffenbarte; die natürliche aber als diejenige begriffen ist, welche das Heil nicht erwirkt. Es wird also das credere in Deum sicut oportet, ut justificationis gratia i. e. salus conferatur gerade so dem natürlichen Gottesglauben entgegengesetzt, wie im Tridentinum und in der Synode von Orange.

Zum ersten Artikel des Symbolums (cap. II. qu. 6.) erklärt sich der Catechismus noch näher. Darin, heißt es, findet ein großer Unterschied statt zwischen der christlichen Philosophie (Glaubenslehre) und der Weisheit dieser Welt, daß diese vermittelst der natürlichen Vernunft von den Wir-

57) Catech. rom. prooc. qu. 1. Ea est humanae mentis et intelligentiae ratio, ut, cum alia multa, quae ad divinarum rerum cognitionem pertinent, ipsa per se, magno adhibito labore et dilligentia, investigaverit ac cognoverit, maximam tamen illorum partem, quibus aeterna salus comparatur, cujus rei in primis causa homo conditus atque ad imaginem et similitudinem Dei creatus est, naturae lumine illustrata, cognoscere aut cernere nunquam potuerit.

lungen und Erſcheinungen fortſchließend auf ihre Urſachen und von dieſen wieder zu ihren Gründen ſich erhebend, allmählig und mit genauer Noth das Unſichtbare von Gott erreicht und die erſte Urſache und den Urheber aller Dinge erkennt; contra vero illa humanae mentis aciem ita exacuit, ut in coelum nullo labore penetrare possit, atque divino splendore collustrata, primum quidem aeternum ipsum luminis fontem, deinde, quae infra ipsum posita sunt, intueri, ut nos vocatos esse de tenebris in admirabile lumen (1 Petr. 2, 9.) cum summa animi jucunditate experiamur et credentes exultemus laetitia inenarrabili (1 Petr. 1, 8.). Um aber, bemerkt der Catechismus weiter, zu Gott zu gelangen, iſt es nöthig, daß unſer Geiſt von den Sinnen abgezogen ſei. Da uns nun dieſes in dem gegenwärtigen Leben auf dem natürlichen Wege nicht gelingt, ſo hat ſich Gott durch Wohlthun bezeugt, indem er Regen gab und fruchtbare Jahreszeiten und mit Speiſe und Freude das Herz des Menſchen erfüllte Apg. 14, 16. Dieſe natürliche Offenbarung Gottes iſt der Grund von den richtigen und würdigen Begriffen, welche die Philoſophen von Gott aufgeſtellt haben. Aber weit beſſer und klarer geht dieß alles aus der übernatürlichen Offenbarung in der Schrift hervor. Magna et praeclara haec sunt, iſt der Schluß, quae de Dei natura ... ex rerum effectarum investigatione Philosophi cognoverunt; quamquam in eo etiam (nämlich außerdem, daß die bloße Vernunfterkenntniß das Göttliche nicht in dem Umfange und ſo erfaßt, wie es zu unſerem Heile unerläßlich iſt) coelestis doctrinae necessitatem cognoscimus, si animadvertamus,

fidem non solum hoc praestare, ut quae viri tantum sapientes longo studio consequuti sunt, ea rudibus quoque et imperitis hominibus statim pateant atque in prompto sint, verum ut rerum notitia, quae fidei disciplina comparatur, multo certior atque ab omni errore purior in mentibus nostris insideat, quam si eas ipsas res, humanae sapientiae rationibus comprehensas, animus intelligeret. Sed quanto praestantior divini Numinis cognitio censenda est, ad quam non communiter omnibus naturae contemplatio, sed proprie credentibus fidei lumen aditum patefecit? Faſſen wir alles zuſammen, ſo will der römiſche Catechismus darſtellen, daß der geoffenbarte Glaube im Vergleich mit der natürlichen Vernunfterkenntniß erſtens die umfaſſendere und vollkommnere, d. i. wahrere, zweitens die gewiſſere und irrthumsloſere Erkenntniß der göttlichen Dinge und Gottes und dieſe drittens unmittelbar und allen auf dieſelbe Weiſe darbiete. Es kann alſo der Philoſophie, d. h. der auf die bloße Vernunft geſtützten Forſchung weder alle Gotteserkenntniß, noch die der Stufe dieſer Erkenntniß eigene Gewißheit (denn jede Wahrheit hat eine ihr eigenthümliche Gewißheit, d. h. ſie iſt eben ſo gewiß, als ſie wahr iſt) abgeſprochen werden; auch iſt, wenn die höchſte Stufe der natürlichen Gotteserkenntniß nur dem gebildeten, d. i. philoſophiſchen Denken zuerkannt wird, damit keineswegs ausgeſprochen, daß nicht auch die ungebildete natürliche Vernunft das Göttliche, wenn gleich weniger geläutert und daher auch weniger gewiß, zu erkennen vermöge.

Nunmehr dürfte es klar geworden ſein, daß nach orthodox katholiſcher Anſicht die menſchliche Vernunft aus ſich allein

allerdings Gott erkennen kann. Was aber von den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes zu halten sei, ob es solche Beweise im strengen Sinne des Wortes gebe und sie eine zwingende Gewißheit haben wie die geometrischen Beweise, oder nicht, darüber hat sich die Kirche nicht ausgesprochen, wie sie dazu auch gar keinen Beruf hat; denn es ist dieß rein eine Frage der Wissenschaft. Einen nöthigenden Beweis des Daseins Gottes wird übrigens ein jeder für unmöglich halten, welcher weiß, daß die in der Erkenntniß Gottes thätige Vernunft nur in dem Maaße, als sie von der moralischen Freiheit unterstützt wird, ihren Zweck erreicht, und daß die sittliche Beschaffenheit keinem Menschen andemonstrirt werden kann. Sieht man nun von einer mathematischen Demonstration ganz ab, insofern sie schon durch die Natur der Sache hier ausgeschlossen ist; so fallen auch diejenigen Bedenken hinweg, welche Bautain gegen den Satz, daß die Vernunftbeweise allein hinreichend seien das Dasein Gottes zu beweisen, vorgebracht hat. Denn da mit dem letztern doch nur der zureichende Grad der Ueberzeugung (Gewißheit), welchen die Vernunft hervorbringt, bezeichnet werden soll, und dieser in der Vollständigkeit und Klarheit des Denkens über Gott besteht: so kann gegen die so bestimmte Gewißheit der natürlichen Gotteserkenntniß nicht mehr als Einwendung gelten, was unter der Voraussetzung einer in der Form des Beweises zu bewährenden Gewißheit eingewendet wird.

Bautains Einwendungen sind übrigens diese. Sollte ein Vernunft beweis des Daseins Gottes möglich sein, so könnte derselbe nur auf dem Wege des Deductions- und Induc-

tionsschlußes vollzogen werden. Der Inductionsschluß, indem er von einer Thatsache auf ihren Grund, von den Wirkungen auf die Ursachen schließt, kann aus einer Thatsache oder Wirkung nicht mehr erschließen, als was sie wirklich enthält. Deßhalb lasse sich aus dem Endlichen (der Welt), als Thatsachen und Wirkungen betrachtet, das Unendliche (Gott) nicht erschließen, weil das Unendliche im Endlichen nicht enthalten sei. Wollte man einen solchen Schluß für richtig erklären, so würde dieß nur geschehen können unter der Voraussetzung des Pantheismus: Daß Gott mit der Welt identisch sei. Der Deductionsschluß zieht aus einem Princip eine Folge. Sollte auf diese Weise das Dasein Gottes erwiesen werden, so müßte die Vernunft ein höheres Princip kennen, welches das Dasein Gottes in sich schlöße, wie das Niedere von dem Höhern, der Theil vom Ganzen eingeschlossen wird. Woher aber soll der Vernunft dieses Princip kommen? Unmöglich aus ihr selbst; „denn sonst faßte sie das Unendliche in sich, sie wäre selbst Gott." Die Idee des Unendlichen, schließt Bautain, ist ihr also gegeben, und sie kann ihr nur von dem Unendlichen selbst gegeben sein, nämlich von Gott, der auf die Seele des Menschen einwirkt und also durch sein Licht und durch sein Wort den Verstand und die Vernunft des Menschen erleuchtet.

Diese Auffassung der Beweise für das Dasein Gottes, so weit sie rein philosophischer Art ist, bleibt hier dahingestellt; ohnehin hat die deutsche Philosophie, nachdem Kant ihre Beweiskraft so nachdrücklich bekämpft hatte, eine ganz

andere und höhere Anſicht von ihnen gewonnen [58]), von welcher wir jedenfalls ausgehen müßten, wenn wir über die Sache ſelbſt: ob und wie nämlich ein ſolcher Beweis möglich ſei — und darnach über die Darſtellung Bautains unſer Urtheil abgeben wollten. Wir ſehen Bautains Darſtellung der Unmöglichkeit eines ſolchen Beweiſes lediglich auf den kirchlichen Lehrſatz an, daß die menſchliche Vernunft Gott erkennen könne, um zu erfahren, in wie weit ſie gegen ihn gerichtet iſt und ob die Annahme der beſagten Unmöglichkeit nothwendig von ihm abführe. Geſetzt alſo, wir geben dem gelehrten Abbé zu, daß aus der Idee Gottes, wie auch die Vernunft zu ihr kommen möge [59]), doch kein Beweis des Daſeins Gottes formirt werden könne, folgt dann daraus auch ſchon, daß ihr dieſelbe unmittelbar von Gott gegeben ſei, oder läßt ſich nicht eben ſo wohl und der gemachten Vorausſetzung unbeſchadet annehmen, daß die Idee Gottes der menſchlichen Vernunft immanent ſei, ſo gewiß ſie Vernunft iſt? Aus der Jacobiſchen Philoſophie wird ſich Bautain des Lehrſatzes ſehr wohl erinnern, daß, wenn auch die Idee Gottes als gegeben und unmittelbar gewiß auf die Autorität der Vernunft hin angenommen werde, darauf doch kein Beweis des Daſeins Gott und ſeiner Eigenſchaften gegründet werden könne. Alſo ſchließt die Annahme der Unmöglichkeit

58) Vgl. Weiſe, die Idee der Gottheit. Dresden, 1833; ſodann beſonders Hegel über die Beweiſe vom Daſein Gottes, in deſſen Philoſophie der Religion 2. Bd. S. 289 ff.

59) Wie dieß z. B. in dem bekannten ontologiſchen Beweiſe geſchieht.

des Beweiſes noch keineswegs ein, daß die Vernunft die Idee Gottes aus und durch ſich ſelbſt nicht bilden könne, ſondern ſie entweder gar nicht erreiche oder nur durch die Gnade Gottes erreiche. Soll aber der Nachdruck darauf gelegt ſein, daß, wenn die Vernunft Gott erkennen wollte anders als durch Gott ſelber, der ihr die Idee von ihm eingepflanzt, ſie ſelbſt Gott ſein müßte (per impossibile); ſo müſſen wir dieſes ganz incongruente Argument ſelbſt zugegeben, die Frage aufwerfen: hat Gott dem Menſchen nicht die Vernunft eingepflanzt, und iſt nicht Gott jedenfalls das höhere Princip, aus welchem die Idee Gottes ſtammt? Wenn wir alſo mit der Kirche die Idee Gottes als eine der menſchlichen Vernunft, inſofern ſie aus Gott iſt — und dieß wird ja überall vorausgeſetzt — immanente betrachten: entgehen wir dadurch nicht eben ſo gut jenem Schluße, als der franzöſiſche Abbé mit ſeiner der Kirchenlehre widerſtreitenden Annahme? Und wenn nun jener Schluß per impossibile die kirchliche Anſicht nicht trifft, ſo wird derſelbe ihm hoffentlich auch kein Hinderniß mehr ſein, dieſer beizutreten. Wir können dieß um ſo mehr hoffen, da es hauptſächlich philoſophiſche Gründe ſind, die ihn bis jetzt noch zurückhalten, und da die kirchliche Anſicht nicht nur, wenn ich ſo ſagen darf, philoſophiſcher iſt als ſeine eigene, ſondern auch die Philoſophie allein erſt möglich macht. Denn was ſoll noch die Philoſophie, wenn ihre höchſte Idee dem menſchlichen Erkennen äußerlich ſtatt immanent, überliefert ſtatt ſelbſt erzeugt, durch Gnade eingegeben, ſtatt aus eigener Kraft entwickelt iſt? Verliert ſie ſich nicht gänzlich in der Theologie, indem ſie ihren Grund auf dem Felde der Theologie ſucht?

Betrachten wir nun auch den beſchriebenen Inductionsbeweis näher, ſo müſſen wir zuvörderſt wieder geltend machen, daß wenn er auch kein Beweis im ſtrengſten Sinne des Wortes iſt, dieß doch nicht berechtigen kann, die auf dem Wege der Induction vor ſich gehende Erkenntniß Gottes zu beſtreiten. Oder iſt alle wirkliche Erkenntniß nothwendig eine ſolche, welche muß bewieſen werden können; und iſt das kein wahrhaftes Erkennen, was ſich nicht in die Form eines ſtrengen Beweiſes bringen läßt? Das kann am wenigſten doch die Meinung desjenigen ſein, der alles dem Glauben überantworten möchte. Sehen wir alſo davon ab, ob die natürliche Gotteserkenntniß bewieſen werden kann oder nicht, ſo fragt ſich, iſt eine ſolche durch Induction möglich? Wenn der menſchliche Geiß allerdings in ſich ſelbſt leer (tabula rasa) und nur ein Spiegel wäre, in dem ſich die Objecte lediglich abſpiegeln, ſo würde überall nur die Welt in unſer Bewußtſein eintreten und nur in ſo weit mit ihr zugleich Gott, als Gott in der Welt ſelbſt erſcheint oder mit ihr ſogar identiſch iſt. Beide Fälle ſind denkbar, und darnach muß die obige Bemerkung Bautains berichtigt werden. Nehmen wir nun mit Verwerfung des Pantheismus den erſtern als wirklich an, ſo erkennt die menſchliche Vernunft (auch wenn ſie nur wie ein Spiegel iſt und ihr ſelbſt keine eigene Wahrheit einwohnt) auf dem Wege der inductiven Weltbetrachtung Gott doch immer in ſo weit, als er in der Welt erſcheint, als er ſich in der Welt geoffenbart hat. Iſt aber der menſchliche Geiſt in ſich ſelbſt ſchon der Wahrheit theilhaftig und wohnt ihm als Vernunft insbeſondere die Idee Gottes ein, ſo wird dadurch unſere

Gotteserkenntniß erst vollständig abgeschlossen und der in der Welt erscheinende Gott zu dem Gott an sich außer und unabhängig von der Welt. Wenn also Bautain die natürliche Gotteserkenntniß deßhalb läuguet, weil unser Weltbewußtsein nur entweder mit dem Gottesbewußtsein identisch sei oder gar nichts von Gott aussage, so gibt es ein drittes, welches er gänzlich übersehen hat. Ist nun dieses dritte jedenfalls möglich, so fällt eben damit das vermeintliche Argument gegen die Kirchenlehre in sich selbst zusammen; ist es aber der wirkliche Fall, so wird von dieser Seite die Kirchenlehre bestätigt, oder vielmehr: dieß ist eben ihr Sinn und die von ihr aus- und angesprochene Wahrheit.

Zweierlei glauben wir hiemit gezeigt zu haben: für's erste, daß Bautains Grundansicht in Betreff der natürlichen Gotteserkenntniß von dem kirchlichen Glauben offenbar und entschieden abweicht; sodann, daß die für sie aufgestellten philosophischen Argumente, selbst wenn wir ihre Wahrheit zugeben, die kirchliche Ansicht gar nicht treffen, geschweige widerlegen. In Bezug auf einen Punct aber können wir nicht umhin, dem Streben Bautains ein Zugeständniß zu machen. Wenn er nämlich hauptsächlich nur darauf bestände, daß die Vernunft das Dasein Gottes nicht mit geometrischer Strenge und Nöthigung beweisen könne; so wäre das etwas, was die Kirchenlehre nie behaupten wollte und nirgends behauptet hat, wenn sie die Erkenntniß Gottes der menschlichen, sich selbst überlassenen Vernunft zuspricht, und zugleich eine höchst wohlthätige Reaction gegen die Prätensionen mancher Theologen, die selbst jetzt noch mehr von den Formen als dem Geiste der scholastischen Theo-

logie genährt, ihre philoſophiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes überſchätzen. Unter dem franzöſiſchen Clerus mögen die meiſten noch nach dieſer Richtung laufen; und es iſt höchſt verdienſtlich gegen ſie in die Schranken zu treten — innerhalb der Schranken der Wahrheit und des Glaubens. Wir wiſſen, daß dieſer geiſttödtende Unfug, dieſer leere Formalismus, womit man nicht bloß in dem Vorhofe der Theologie, bei den Beweiſen für das Daſein Gottes, ſondern überall innerhalb des theologiſchen Gebäudes ſelbſt mehr den Glauben ſchwächt, als daß man ihn ſtützte, und die ächte Wiſſenſchaftlichkeit unter lauter todtgebornen Syllogismen vergräbt — daß dieſer Unfug es war, gegen welchen Bautain ſeinen Anlauf genommen, und bedauren es tief, daß er über die rechten Gränzen hinaus gekommen iſt.

Wir können unſere Abhandlung über Hermes und Bautain nicht ſchließen, ohne eine Vergleichung ihrer Principien anzuſtellen. Dieß wird uns nahe gelegt theils durch die beim erſten Anblick ſich offenbarende Gegenſätzlichkeit derſelben, deren nähere Bezeichnung beſonders geeignet iſt, ſie ſelbſt in ein helleres Licht zu bringen nach dem Grundſatze: opposita juxta se posita magis elucescunt; theils weil man behauptet hat, daß die Verwerfung des einen die Billigung des andern einſchließe und umgekehrt. Dieſes letztere iſt von um ſo größerer Wichtigkeit, als man weiß, daß beide von Rom aus als unkirchlich bezeichnet wurden. Sollte es wirklich kein drittes geben zu jenen beiden, und ſollte es etwa nicht wahr ſein, daß die kirchliche Lehre eben dieſes dritte iſt, von welchem aus beide als irrige Extreme erſcheinen? Es iſt ausdrücklich behauptet und vielfach zu erkennen gege-

ben worden, daß der Papst in Straßburg gebilligt, was er in Bonn verdammt. Es befremdet uns diese Aeußerung nicht von allen jenen, denen das Ansehen des katholischen Kirchenoberhauptes ein Aergerniß ist und selbst ein Gräuel; sie können sich nie genug thun in dem Hohn und Spotte, womit sie verfolgen, was sie nicht verstehen, womit sie bei aller gerühmten Toleranz verachten, was der katholischen Confession immer werth, theuer und verehrungswürdig ist. Mit desto größerem Schmerze muß es uns dagegen erfüllen, wenn selbst Katholiken die schuldige Ehrerbietung gegen das sichtbare Oberhaupt ihrer Kirche so tief zu verletzen im Stande sind, daß sie in ein so offenbar falsches und für sie selbst so unehrenhaftes Urtheil einstimmen. Wer kennt die katholische Lehre vom Glauben und von der Vernunft, und weiß nicht, daß sie niemals weder die des Hermes war, noch die des Abbé Bautain? Und liegen die Acten nicht offen vor zur Belehrung für einen jeden, dem es um die Wahrheit zu thun ist? Sind denn die Concilienbeschlüße von Orange und Trient verloren gegangen; ist der Tridentinische Catechismus abhanden gekommen; kennt unser gelehrtes Zeitalter die berühmtesten katholischen Väter und Lehrer nicht mehr?

Wir haben in dem Bisherigen die Acten, so weit es zur Begründung eines Urtheils hierüber nöthig ist, vorgelegt und mit Rücksicht auf die genannten extremen Bestimmungen erklärt. Es erübrigt daher nur noch, daß wir den Gegensatz der Hermesischen und Bautain'schen Lehre gegenüber von der kirchlichen, als dem Dritten zwischen beiden, aufzeigen.

Die sich selbst überlassene menschliche Vernunft, lehrt Bautain, kommt nie bis zur wirklichen Gotteserkenntniß;

die Wahrheit und Gewißheit der Idee Gottes beruht auf dem positiven Glauben. Der positive Glaube, lehrt dagegen Hermes, beruht dermaßen auf der bloßen Vernunfterkenntniß und dem reinen Vernunftglauben, daß wir nur durch diese gewiß werden können, daß sich Gott in Christus geoffenbart habe, und an die einzelnen Offenbarungswahrheiten nur insofern zweifellos glauben können, als wir von der Wahrheit der göttlichen Offenbarung in Christus zum Voraus überzeugt sind. Insbesondere also ist es die rein natürliche Gotteserkenntniß, welche die Erkenntniß des in Christus offenbaren Gottes begründet, und diese Erkenntniß begründet wiederum die einzelnen Offenbarungswahrheiten. Wir haben also ausgehend von den Urprincipien der reinen Vernunfterkenntniß bis zu dem letzten Lehrsatz des christlichen Glaubens eine zusammenhängende Kette von Erkenntnissen, in welcher keine fehlen darf, wenn nicht alle folgenden dahinfallen sollen, und keine sich findet, die durch sich selbst und unmittelbar gewiß wäre, sondern dieß nur insofern ist, als wir sie auf die ihr Vorhergehende begründen. Zwar beruht nur das System der christlichen Glaubenswahrheiten im Ganzen auf der durch bloße Vernunftgründe erwiesenen Wahrheit, daß sich Gott in Christus geoffenbart, und die einzelnen Glaubenswahrheiten lassen sich nicht weiter aus Vernunftgründen ableiten; aber wir können dessen ungeachtet von keiner einzigen sagen, daß wir von ihrer Wahrheit anders überzeugt werden, als allein durch jene das ganze System und folglich auch jeden einzelnen Lehrsatz stützende Einsicht aus bloßer Vernunft. Während also hier dem positiven Glauben ein von der Vernunfterkenntniß unabhängiger

Grund im menschlichen Geiste gänzlich abgesprochen und die unmittelbare Wiedergeburt des Geistes aus dem göttlichen Geiste schlechthin geläugnet wird; ist von jener Seite die von der unmittelbaren Gnadenwirkung unabhängige, selbstständige und eigenthümliche Wahrheit und Gewißheit des bloßen Vernunftglaubens (der natürlichen Gotteserkenntniß) bestritten. Dieser Gegensatz würde nur dann noch schärfer und schroffer sich darstellen, wenn Hermes, statt bloß das Ganze des christlichen Glaubens auf die Vernunft zu gründen, alle einzelnen Wahrheiten desselben aus ihr abzuleiten versucht hätte. So wären alsdann die Glaubenswahrheiten eben nur die explicirte Vernunft selber, und der Progreß von vorneherein bis dahin, wo die Vernunft in ihre einzelnen Erkenntnißbestimmungen auseinandergeht, lediglich der Fortschritt von dem Allgemeinen zum Besondern in derselben Erkenntnißsphäre. Und wie viel hätte dadurch für das System als solches gewonnen werden können, ohne daß dem Glauben noch mehr wäre zu nahe getreten worden? Denn genau betrachtet ist es ja doch Dasselbe, ob ich dem Glauben ein selbstständiges Princip im Ganzen absprechе, oder ob ich die einzelnen Glaubenswahrheiten ihres eigenthümlichen Fundamentes außerhalb der Vernunft beraube. Denn wenn jenes einmal zugegeben und klar durchschaut ist, wer möchte dieses noch bestreiten wollen, da es doch nur die nothwendige Consequenz aus der zugestandenen Prämisse ist? Fassen wir also diesen Gegensatz zwischen Bautain und Hermes fest ins Auge, so negirt die Kirchenlehre beide Glieder desselben gleich stark und entschieden, indem sie vor allem die Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit des Vernunft- und die des Offenbarungs-

glaubens aufrecht erhält. Dieſen Dualismus der Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge bringt ſie ſofort formaliter auf die höhere Einheit, indem ſie feſtſetzt, daß die philoſophiſche Wahrheit der theologiſchen nicht widerſpreche und umgekehrt. Sie begreift aber auch noch weiter die materiale Einheit desſelben, wenn ſie von der Anſicht ausgeht, daß die Natur durch die Gnade nicht aufgehoben ſondern aufgenommen und gehoben werde, und ſomit die Vernunfterkenntniß als die niedere Einheit in der höhern Einheit der Glaubenserkenntniß enthalten weiß. Von entgegengeſetzten Seiten her, aber gleich entſchieden, wird jener Dualismus von Bautain und Hermes zerſtört, und der Monismus, den ſie an deſſen Stelle ſetzen, iſt darin ſich ganz gleich, daß er aus der Vernichtung des Gegenſatzes durch Verläugnung der Urſprünglichkeit und Selbſtſtändigkeit des einen Gliedes entſpringt, während der kirchliche Monismus in der Anerkennung und Vermittlung beider Glieder beſteht. Daraus folgt, daß die Kirche keineswegs auf den Standpunct Bautains ſich ſtellt, wenn ſie den Hermeſianismus verwirft, und auf den des Hermes, wenn ſie Bautain's Lehre für unkirchlich erklärt, ſondern gegen jenen nimmt ſie die Vernunft in Schutz und gegen dieſen den Glauben. Sie behauptet gegen beide Dasſelbe: die höhere Einheit der Glaubenserkenntniß in welcher die Vernunfterkenntniß begriffen iſt, aber gegen den eine ſo, daß ſie die Urſprünglichkeit und Selbſtſtändigkeit der Vernunft aufrecht erhält, und gegen den andern ſo, daß ſie die Urſprünglichkeit und Selbſtſtändigkeit des Glaubens unverletzt bewahrt.

4) Die kirchliche Chriſtologie ſtellt den Glaubensſatz auf,

daß in Christo die menschliche und göttliche Natur hypostatisch vereinigt gewesen. Von diesem Satze ausgehend, wird die dialectische Entwickelung, wie viel sie auch an ihm zu vermitteln und begreiflich zu machen im Stande sein mag, doch immer wieder auf ihn selbst als Glaubenssatz zurückkommen. Sie wird die Verschiedenheit und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur so weit verfolgen und begreifen können, daß ihr nichts mehr abgeht als der Begriff der Verschiedenheit und der Einheit in Einem. Sie wird vollkommen klar die Verschiedenheit und die Einheit begreifen und selbst dieß, daß und warum in Christus beides zugleich zu denken sei, aber sie wird es nicht vermögen die Verschiedenheit in der Einheit und die Einheit in der Verschiedenheit zum Begriff zu erheben. Vermöchte sie dieß, so hätte der Glaubenssatz aufgehört, ein solcher zu sein, und wir würden seine Wahrheit nicht glauben, sondern wissen.

Diese Darstellung der Christologie eignet der speculativen Dogmatik. Es gibt aber auch noch andere Darstellungen, die einen andern als den dogmatischen Standpunct zu dem ihrigen machen, nicht zwar nach eigenem Belieben und willkührlich, sondern in Angemessenheit zu dem besondern Princip derjenigen Wissenschaft, für welche sie berechnet sind. So habe ich in der Darstellung des Lebens Jesu die Christologie anders zu fassen, als in der Dogmatik, und muß sie anders fassen: entweder nämlich so, daß ich das Leben Jesu vorherrschend als das ideal-menschliche nachweise und Christum als den υἱὸς ἀνθρώπου zeige, oder so, daß ich jenes vorherrschend als ein göttliches aus den verschie-

denen geſchichtlich conſtatirten Momenten desſelben erweiſe und Chriſtum als den υἱὸς θεοῦ darſtelle. Jenes iſt der Standpunct der drei erſten Evangelien, dieſes der Standpunct des Johanneiſchen Evangeliums. Ich habe mich für jene Darſtellung entſchieden und die Gründe dafür angegeben [60]). Der dogmatiſchen Darſtellung iſt es allein eigenthümlich, beide Standpuncte zu vereinigen und die Perſönlichkeit Jeſu im Gleichgewichte des Menſchlichen und Göttlichen zu betrachten. Bei jenen Darſtellungen läßt man das eine Moment zurücktreten gegen das andere, ohne es jedoch gänzlich zu beſeitigen oder gar aufzuheben, und ich habe nichts dagegen einzuwenden, wenn man ſie einſeitig (sensu bono) nennt und die dogmatiſche Darſtellung allein vollendet und allſeitig. Es iſt dieß ganz natürlich. Die Theologie iſt nicht bloß dogmatiſch, ſondern eine organiſche Gliederung mehrerer Disciplin zur Erreichung eines Zweckes, und dieſer iſt, den chriſtlichen Glauben nach allen ſeinen Beziehungen zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß zu bringen. Das Leben Jeſu insbeſondere gehört der exegetiſchen Theologie an, und hat folglich einen andern Standpunct, als der der Dogmatik iſt.

Nun habe ich, dem eingenommenen und gerechtfertigten Standpuncte getreu, den Verſuch gemacht, den Bildungsgang Jeſu, beſonders rückſichtlich des Einfluſſes der jüdiſchen Erziehung auf die Entwicklung ſeines Meſſiasbewußtſeins darzuſtellen [61]), und auf pſychologiſch-hiſtoriſchem

60) Leben Jeſu 1. Bd. Einl. §. 38. S. 125 ff.

61) Leben Jeſu 1. Bd. S. 419—444.

Wege zu zeigen gesucht, daß sich die Entstehung des Messiasbewußtseins Jesu unmöglich als eine plötzliche magische Wirkung auf ihn (wie etwa durch das Taufwunder) denken lasse, daß vielmehr dieses Bewußtsein das natürliche und allmählige Resultat der Erweckung seines Selbstbewußtseins und der [62]) Ausbildung seiner natürlichen Anlage unter dem nothwendigen Einflusse äußerer Verhältnisse, der jüdischen Geburt Erziehung und Bildung nämlich, gewesen sei [63]). Hierin soll ich mich aber, wie ein Ungenannter behauptete [64]), „vom Wege der orthodoxen Lehre theilweise entfernt" haben; insbesondere hat es demselben klar (?) geschienen, „wie sehr dieses stufenweise sich entwickelnde Messiasbewußtsein in Christo an den Nestorianismus streift."

Diesen Vorwurf mit einemmale zu beseitigen, brauche ich nur auf die im Eingange zu meiner Erklärung gemachte Bemerkung mich zu berufen und in Bezug auf sie selbst weiter zurückzuweisen auf das, was ich über die Darstellungen des Lebens Jesu nach den drei ersten Evangelien und nach Johannes ausgeführt und so eben auch hier kurz berührt habe. Wenn ich ausdrücklich erkläre, in meiner Darstellung das Menschliche an Jesus in den Vordergrund zu stellen und das Göttliche dagegen zurücktreten zu lassen (oder doch

62) Durch einen Druckfehler steht im Werke selbst die, welches den Sinn zwar nicht wesentlich anders, aber doch nicht so gibt, wie er von mir gedacht und beabsichtigt ist.

63) A. a. O. S. 442.

64) Der Katholik, eine religiöse Zeitschrift, herausg. von Dr. Wels. Jahrg. 1839. S. 210 f.

nur als die Spitze des Menschlichen zu betrachten), so gebe ich sie ja selbst für eine einseitige aus; und wenn eine Erklärung so vorsichtig sich verwahrt gegen mögliche Mißdeutungen, wie die so gleich anzuführende, so begreife ich wenigstens nicht, wie man noch behaupten und schreiben kann, was der Ungenannte behauptet und geschrieben hat. Ich setze dabei natürlich voraus, daß er das Buch, das er beurtheilt, gelesen und folglich auch die Erklärung gelesen hat, welche ich der angefochtenen Darstellung des Bildungsganges Jesu vorangeschickt habe. Hier ist diese Erklärung: „Wir sehen also hier absichtlich von der übernatürlichen Geburt Jesu und allem dem ab, was als übernatürliches Agens neben den zeitlichen und rein natürlichen Potenzen und Einflüssen zur Darstellung des Gottmenschen thätig gewesen ist, und betrachten dasselbe um so mehr wie eine latente Kraft, als die Art seiner Wirkung für sich sowohl wie auch in Verbindung mit natürlichen Kräften uns völlig unbekannt ist. Diesen übernatürlichen und außerzeitlichen Facten jedoch ganz zu übersehen, ist unzuläßig und müßte zu einer schlechthin falschen Rechnung führen, wie ja auch schon bei Jedem gewöhnlichen Menschen das Maaß seiner natürlichen Anlage als ein außerzeitlich und übernatürlich Gegebenes in Anschlag kommt; wir müssen ihn vielmehr, nach der Analogie der gesammten menschlichen Natur, in der Idee einer außerordentlichen natürlichen Begabung, einer ausgezeichneten geistigen Naturanlage mit in Betrachtung ziehen [65]).“ Dieß ist geschehen und zwar so,

65) Leben Jesu 1. Bd. S. 420. vgl. S. 129—139. besonders S. 135.

daß wir diese Naturanlage als ein Maximum in Betracht zogen; auch haben wir uns dafür berufen auf Jesu Geburt ἐκ πνεύματος ἁγίου, auf sein vorzeitliches Sein als λόγος θεοῦ und auf die Erweise der Geisteskraft des zwölfjährigen Knaben Jesu im Tempel. Wer könnte hieraus auf eine Trennung des Menschlichen vom Göttlichen in Christo schließen? Ist nicht vielmehr die wesentliche Einigung gerade überall vorausgesetzt? und beruht nicht die ganze Erklärung eben dergestalt auf dieser Voraussetzung, daß sie ganz sinnlos wird, so bald man die Voraussetzung fallen läßt?

Allein der Ungenannte ist der Meinung, man könne die menschliche Natur Christi nicht so auffassen, wie ich gethan, ohne an den Nestorianismus zu streifen. Das ist wieder etwas anderes. Er sagt: „Hätte der Verfasser bedacht, wie die Kirche lehrt, daß Christus wohl die menschliche Natur, nicht aber eine menschliche Persönlichkeit gehabt, sondern diese die des Sohnes Gottes gewesen; so würde der Verfasser auch nicht dahin haben kommen können, jenes Element, welches von der Persönlichkeit durchaus bedingt ist, das Bewußtsein nämlich als ein sich ausbildendes und allmählig in Christo entstehendes, namentlich erst in der Periode der Mannheit sich bei ihm in vollendeter Entschiedenheit und Klarheit zeigendes darzustellen. Es ist daher klar, wie sehr dieses stufenweise sich entwickelnde Messiasbewußtsein in Christo, das der Verfasser angibt, an den Nestorianismus streift.“ Wir könnten nun eben mit demselben Rechte sagen, daß wenn der Ungenannte Christo ein wahrhaft menschliches Bewußtsein und das, was diesem *wesentlich* ist, die Allmähligkeit seiner Entwickelung, abspricht, dieß an den Entw-

chianismus streife, welcher das Menschliche in dem Göttlichen an Christus untergehen läßt. Und diese Behauptung wäre mindestens eben so offenbar und klar, als jene des Ungenannten. Aber wir ziehen es vor, ihn seines Irrthums zu überführen und unsern Satz nicht bloß als klar zu bezeichnen, sondern auch klar zu machen. Wenn ich die Allmähligkeit der Entwickelung des Messiasbewußtseins Jesu, welche auf ihn nur paßt, inwiefern er wahrhaft Mensch war, ausschließend behauptete, so wäre dieß eben so falsch und verwerflich, als wenn ich Christo ausschließend nur eine menschliche Natur zuschriebe; und wenn der Ungenannte das Messiasbewußtsein Jesu ausschließend als ein göttliches, nämlich schlechthin seiendes und nicht allmählig sich entwickelndes behauptet, so ist dieß eben so falsch und verwerflich, als wenn er in Christo nur eine göttliche Natur anerkennt. Da ich nun jenes nicht ausschließend behauptet, sondern ausdrücklich mich dagegen verwahrt habe: so fragt sich nur noch: war denn Christus nicht wahrhaft Mensch wie wir, die Sünde ausgenommen, und wenn dieses, darf, nein muß nicht alsdann auch alles von ihm geltend gemacht werden, was der menschlichen Natur wesentlich und nothwendig zukommt? Der Ungenannte hat es selbst gefühlt, daß er mit jener Behauptung auf eine Sandbank gerathen ist, und sucht, obwohl vergeblich, wieder flott zu werden. In der Anmerkung (a. a. O. S. 211.) lenkt er folgendermaßen ein: „Womit (damit, daß Christus keine menschliche Persönlichkeit gehabt, sondern diese die des Sohnes Gottes gewesen) zwar keineswegs, wie es sich von selbst versteht, gesagt ist: daß Christus nur das, was man gemeiniglich Natur nennt, nämlich

das Leibliche eines Menschen, nicht aber die vollständige Intelligenz besessen habe; sondern nur dieses: daß das Selbstbewußtsein in Christo nicht von äußerer menschlicher Entwicklung, sondern von der Geistes- und Gotteskraft des innewohnenden Logos abhängig gewesen." Ich fürchte, das ist zu wenig, viel zu wenig eingeräumt. Besaß Christus die vollständige menschliche Intelligenz und ist dieser — was seit die Welt steht noch kein Mensch bestritten hat —, das Selbstbewußtsein und zwar das menschliche Selbstbewußtsein wesentlich, so hatte Christus auch ein menschliches Selbstbewußtsein; hatte Christus ein menschliches Selbstbewußtsein und ist dieses — was zu läugnen „ein mehr viehischer als menschlicher Irrthum" wäre —, wesentlich ein allmählig sich entwickelndes, so muß auch bei Christus eine solche Entwickelung seines Selbstbewußtseins und alles, was diese Entwickelung wesentlich vermittelt, als Erziehung und Bildung, Sprache und Vernunftverkehr mit andern, anerkannt werden. Ist ferner der menschlichen Natur wesentlich, daß sie sich in der Zeit entwickelt, und sind physisch und geistig genommen Kindheit und Mannheit — um alle weitern und alle Mittelstufen zu übergehen — verschiedene Stufen dieser Entwickelung; so muß auch Christus, wenn er anders wahrhaft Mensch war, eine Kindheit als wahrhafte Kindheit im Unterschiede von der männlichen Reife, wie in körperlicher so in geistiger Beziehung, durchlebt haben. So sagt das Evangelium: „Und Jesus nahm zu (προέκοπτε) an Weisheit und Alter und Huld vor Gott und den Menschen" Luc. 2, 52. Ist es also nicht der baare Entychianismus, wenn man alle diese, der menschlichen Natur wesent-

liche Differenzen verwiſchend, das Menſchliche an Chriſtus in dem Göttlichen untergehen läßt? Iſt es nicht der baare Doketismus, wenn man die Kindheit und Jugend Jeſu zu einem bloßen Schein macht? „Wie wenig übrigens, ſagt der Ungenannte (a. a. O. S. 211.), ſelbſt (!) die evangeliſche Geſchichte für den Verfaſſer ſpricht, geht aus der Antwort hervor, welche der zwölfjährige Jeſus in jenem Alter, in welchem er nach dem Verfaſſer das Meſſiasbewußtſein noch nicht, oder höchſtens erſt unklar, nach Knabenart beſaß, ſeinen Eltern über ſeinen Beruf gab, welche von ſeiner deutlich erkannten Beſtimmung ſo ſicher zeugt Luc. 2, 49—50.“ Als hätten wir dieſe Stelle nicht gekannt, als hätten wir ſie nicht in ihrer wahren Bedeutung gewürdigt! Als bewieſe dieſe Stelle, daß Jeſus mit Ueberſpringung aller menſchlichen Entwickelung und gegen das Geſetz ihrer Allmähligkeit nie ein Knabe war und nie nach Knabenart (in ſeiner Art, d. i. in der Art des ſündloſen Menſchen) körperlich und geiſtig ſich verhalten habe! Hat denn der Ungenannte den Schluß der ganzen Erzählung: „und Jeſus nahm zu an Alter und Weisheit“ u. ſ. w. gar nicht geleſen? Und iſt nicht vielmehr gerade hierin der Beweis geliefert, daß Jeſus ein Knabe war? Nennt ihn nicht ſelbſt der Ungenannte den zwölfjährigen Jeſus? Haben die Jahre für Jeſus keine reelle Bedeutung, warum nennt er ihn zwölfjährig? Hat das Knabenalter für Jeſus keine reelle Bedeutung, warum nennt ihn die hl. Schrift einen Knaben? Luc. 2, 43. Und warum verwunderten ſich alle über ſeine Einſicht und ſeine Antworten, als weil beides ihnen ungewöhnlich vorkam in ſolchem Alter? Luc. 2, 47. Wir haben die Stelle, von

dem Standpunct unſerer Darſtellung aus, doch gewiß richtiger als Beweis für die außerordentliche natürliche Begabung Jeſu betrachtet, in wiefern wir eben zu Folge dieſes Standpunctes die göttliche Natur in Chriſto ausdrücklich nur als das Maximum menſchlicher Naturbegabung in Anſchlag gebracht haben.

Die Behauptung des Ungenannten erinnert uns lebhaft an einen ähnlichen Irrthum von Alters her, welchem Arius und Apollinaris gehuldigt, indem jener von der dichotomiſchen Eintheilung der menſchlichen Natur ausgehend, Jeſu nur einen menſchlichen Körper aber keine menſchliche Seele zuſchrieb [66]), dieſer von der trichotomiſchen Eintheilung aus behauptete, daß Jeſus nur den Körper und die ſinnliche Seele (ψυχή) des Menſchen angenommen, und daß der Logos die Stelle der menſchlichen Vernunft (πνεῦμα) vertreten habe. Dagegen ſagt Liebermann [67]): Si quis autem animam quidem assumtam fuisse diceret (a Christo), at non rationalem; nescio an non ipse animam haberet mente destitutam. Christus homo fuit nobis similis, ergo animam habuit vere humanam. Sed anima humana rationalis est, et quae mente caret, belluis attribuitur — und die Anwendung auf den Ungenannten und ſeine Anſicht iſt eben ſo leicht als nothwendig. Denn anders läßt es ſich doch nicht verſtehen, wenn Chriſto ein menſchliches, allmählig ſich entwickelndes Bewußtſein abgeſprochen wird, als daß Chriſtus nicht wahrhaft eine menſch-

66) Athanas. cont. Apollin. II, 4.

67) Institut. theolog. Tom. III. p. 461. ed. 4.

liche Intelligenz gehabt habe. Oder könnte sich Jemand eine unserer Intelligenz wesentlich gleiche Intelligenz denken ohne ein ihr entsprechendes Selbstbewußtsein, d. i. ohne ein allmählig sich entwickelndes Selbstbewußtsein? Der Ungenannte ist offenbar, indem er gegen dieses ankämpft, von dem Eutychianischen Irrthum befangen, wornach zwar wohl das Menschliche in Christo anerkannt aber doch dergestalt durch das Göttliche bestimmt gedacht wird, daß die Eigenschaften der Menschheit nicht in ihrer wesentlichen Unterschiedenheit, sondern in der Form der göttlichen Qualitäten allein hervortreten. Ganz anders lehrt der katholische Glaube, wie aus jedem dogmatischen Lehrbuche zu ersehen ist. Fides catholica docet, sagt der Bischof Abelly (Medulla theolog. p. 200. ed. nov.), ita factam esse naturae divinae et humanae in persona verbi unionem, ut tamen manserit semper omnimoda proprietatum cujusque naturae distinctio. Die Belege aus den Entscheidungen der Synode von Chalcedon und der ersten auf dem Lateran unter Martin I. brauche ich hier nicht abzuschreiben; man findet sie bei Abelly angeführt. Das hätte der Ungenannte wissen sollen; und es ist um so unverzeihlicher, daß er es nicht wußte, da er sich's erlaubt hat, eine orthodox gehaltene Aeußerung eines Theologen des Nestorianismus zu zeihen. Oder glaubt er eine durchgängige Unterschiedenheit der menschlichen Eigenschaften von den göttlichen in Christo noch festzuhalten, wenn er Christo ein menschliches Selbstbewußtsein und was davon unzertrennlich ist, die Allmähligkeit der Entwickelung desselben, abspricht? — Der Ungenannte beruft sich für seine Ansicht auf die Scholastiker. Ich lasse mir diese Auctorität, zumal die des Tho-

mas, sehr wohl gefallen; Schade nur, daß er sie nicht nur nicht verstanden, sondern auch ein Theologumenen wie ein Dogma behandelt hat. Denn das ist es und nichts anderes, was jene über die scientia Christi auseinandergesetzt haben, vgl. Liebermanni institutt. theolog. Tom. III. p. 527 seqq. Das Dogmatische in dieser Sache spricht Liebermann kurz so aus: Quod duplex in Christo scientia fuerit, divina et increata, quae Verbo propria est, et creata ac humana, quae ad hominis naturam pertinet, totidem argumentis conficitur, quot adversus Arianos, et Apollinaristas, et Eutychianos, nec non Monotheletas hucusque attulimus. Unde merito haereticus haberetur, qui hac de re controversiam moveret. Verum circa hanc ipsam scientiam Christo homini propriam quaestio non una institui potest (a. a. O.). Der Ungenannte führt nun Folgendes an (a. a. O. S. 212.): „Wenn ferner die Kirchenlehrer aufstellen, daß bei Christus, wie das auch Luc. 2, 52. enthalten ist, sich eine scientia acquisita vorgefunden habe; so bestimmen (soll wohl heißen: beschränken) sie diese Vermehrung nicht nur auf das menschliche Erkennen, sondern setzen auch noch dazu fest, daß die Art und Weise ihrer Vermehrung nicht durch Herbeikommen von Außen, sondern durch selbstthätige Erkenntniß („inventio“) von Innen her geschehen sei. Sie lehren weiter, daß die Seele Christi alles auf das Höhere, also namentlich das Messiasbewußtsein in Christo sich beziehende Erkennen durch die scientiam inditam, superne infusam, also nicht durch allmählige, progressive Entwicklung besessen habe. Dieß wird noch klarer

und genauer ausgedrückt durch die Bestimmung, daß die Seele Christi alles in dem Logos erkannt habe: daher alles menschliche Erkennen durch das göttliche Centrum bei ihr vermittelt worden sei (cfr. Thom. Aq. Summae III. q. IX et X.)." Aber was soll denn das beweisen? Wenn einige Scholastiker über die menschliche Erkenntniß so gelehrt haben: folgt daraus, daß man nicht anders lehren dürfe? Und haben denn alle Scholastiker und alle Kirchenlehrer so gelehrt? Keineswegs! Man sehe den Petavius nach. Aber worin hat jene Lehre und namentlich die des Thomas ihren Grund? Ich habe schon gezeigt, daß eine allseitige und vollendete Darstellung was immer für einer Qualität an Christus, z. B. also seines Messiasbewußtseins, dieselbe in der schlechthinigen Einheit und im vollkommenen Gleichgewichte des Menschlichen und Göttlichen nachweisen müßte. Inwiefern das nun für den Begriff nicht möglich ist, gibt es nur zwei Wege zum Ziele zu gelangen: entweder geht man von dem Menschlichen in Christo aus und bringt das Göttliche nur überhaupt in Rechnung (wie wir gethan haben), oder man verfährt auf die umgekehrte Weise, wie die Scholastiker gethan haben. Keiner schließt den andern aus und ist ausschließlich der rechte, vielmehr werden sie eben in demselben Moment unwahr, in welchem sie ausschließlich genommen werden. So muß man die Scholastiker verstehen, und so will auch ich verstanden sein.

Wir können es dem Ungenannten wohl vergeben, wenn er in einer für das richtige Verständniß mit so vielen Schwierigkeiten verknüpften Sache vom rechten Wege abgekommen ist. Das freilich hätte man unter allen Umständen von ihm

erwarten dürfen, daß er mit mehr Vorsicht und zurückhaltender Bescheidenheit in einem Puncte sich ausgelassen, von dem er sich bei der oberflächlichsten Selbstprüfung sagen mußte, daß er ihn nicht hinlänglich verstehe. Indessen hat er doch nach Kräften seine Gründe angeführt und insofern der Kritik wenigstens keine Schande gebracht. Ein anderes ist sein censurirendes Unterfangen. Darüber wollen wir stillschweigend hinweggehen; genug, wenn wir ihn veranlaßt haben, die Sache noch einmal und reiflicher zu erwägen. Noch sind wir aber nicht am Ende mit ihm. Er hat die — für mich wenigstens — unerhörte Behauptung gegen mich geltend gemacht, daß „die ganze sg. höhere Kritik ganz gegen den katholischen Geist" sei [68]), und von diesem Gesichtspuncte aus gegen das Kritische in meinem Leben Jesu mehrere Einwendungen erhoben, die ich bei solchen Prämissen ganz natürlich finde, die aber auch nicht mehr Bedeutung und Gewicht haben, als dieser sein bloßer Machtspruch. Das sieht Jeder wohl ein, daß es um die wissenschaftliche Schriftauslegung geschehen wäre, wenn die Behauptung des Ungenannten Grund hätte, und daß wir Katholiken wenigstens auf sie für immer verzichten müßten, wenn die Kritik gegen den Geist und das Princip unseres Glaubens verstieße. Aber zum Glück ist es nicht an dem, und wir haben hier nur die ganz isolirt stehende Behauptung eines Mannes vor uns, der in dem Wahne des Faustus steht, daß er die Regel der Wahrheit sei (vgl. oben S. 387. Anmerkg). Gegen unsern frühern Plan müssen wir uns übrigens für jetzt, soll diese Ab-

68) A. a. O. S. 74.

handlung nicht zu einem Buche anwachsen, einer Auseinandersetzung dieses Gegenstandes enthalten und mit dem Versprechen schließen, demnächst das Verhältniß der Kritik zur Auslegung auf dem katholischen Standpuncte zu beleuchten, wo alsdann auch die Einwendungen ihre Erledigung finden werden, welche der Ungenannte in dieser Beziehung gegen die Kritik in meinem Leben Jesu aus dogmatischen Gründen gemacht hat. —

Kuhn.

II.

Recensionen.

Zur Vertheidigung der evangelischen Kirche gegen die päbstliche. Predigten im Winter $18\frac{38}{39}$ in der Dreifaltigkeits-Kirche zu Berlin gehalten von Dr. Marheinecke. Berlin, Verlag von Duncker und Humblot, 1839.

Herr Dr. Marheinecke meint, „daß auf die verschiedenen päbstlichen Allocutionen, bischöflichen Hirtenbriefe und priesterlich-politischen Unternehmungen und Zumuthungen die evangelische Kirche der römischen noch etwas schuldig sei, und daß sie es sich selbst und ihrer Ehre vor Gott und der Welt schuldig sei, die harten Angriffe auf ihren Glauben zurückzuweisen.“ Vorrede S. III. Er meint ferner, es sei „die hier besprochene Angelegenheit jetzt, nachdem wiederholte Erklärungen von Seiten des Staats ausgegangen sind, und die gleichzeitigen Bewegungen von der nämlichen Art, wodurch auch andere Länder beunruhigt werden, durch die

öffentlichen Blätter einem Jeden zur Kenntniß kommen, nicht mehr blos die Sache der Wissenschaft oder Literatur, sondern es haben auch die Gemeinden ein Recht, über das, was Wahrheit oder Unwahrheit ist in der Lehre, belehrt und hierdurch in ihrer heiligsten Ueberzeugung gestärkt und über ihre gerechten Besorgnisse beruhigt zu werden." Das. S. V. VI. Er meint ebendarum, es wäre „mit Grund vorauszusetzen, daß wohl alle evangelische Geistliche die in der Zeit gegebene Veranlassung, die öffentliche Kirchenlehre in ihren Predigten zu behandeln und ihre Gemeinden darin zu befestigen, nicht würden vorübergehen lassen." S. VIII. In dieser Meinung hat er vom 2ten Adventssonntag 1838 bis Septuages. 1839 die hier gedruckt vorliegenden fünf Predigten mit folgenden Thematen gehalten: I. Die Berechtigung der evangelischen Kirche. S. 1. II. Die evangelische Freiheit. S. 27. III. Vom Einfluß des evangelischen Glaubens auf das Wohl der Völker. S. 57. IV. Der Glaube im evangelischen Sinn. S. 83. V. Die Rechtfertigung durch den Glauben. S. 110. Sollten aus Gründen, die den hier berührten analog sind, katholische Prediger sich ihrerseits verpflichtet fühlen, die Glaubens- und Lebens-Fragen, um welche die kirchlich-politische Bewegung unserer Tage sich dreht, ihren Gemeinden darzulegen, so sind sie es der Kirche und dem Staate, der Wahrheit, ihren Zuhörern und sich selbst schuldig, durchaus anders zu verfahren, als der Prediger in der Dreifaltigkeits-Kirche zu Berlin im Winter $18\frac{38}{39}$.

Für's Erste erlauben wir uns, katholische Prediger auf eine Lehre aufmerksam zu machen, welche aus den hier ver-

öffentlichten Predigten, wenn man sie in ihrem geschichtlichen Zusammenhang mit den Zeitereignissen erfaßt, sich unabweisbar ergibt, auf die Lehre nämlich, daß ein Prediger sehr unrecht daran thue, und daß er selbst sehr übel dabei fahre, wenn er Fragen, bei denen er sich persönlich betheiligt hat, auf eine Weise von der Kanzel herab zur Sprache bringt, daß er zur Annahme nöthigt, er begehre für die Niederlage, die er auf dem eigentlichen Kampfplatze erlitten hat, sich durch die Verlegung des Streites auf einen Schauplatz zu entschädigen, wo das Publicum ein unparteiisches und kunstgerechtes Urtheil zu fällen nicht im Stande ist. — Joseph Görres, durch den Reichthum, die Kraft und Genialität seines Geistes schon lange her ein Gegenstand der Bewunderung Deutschlands, hat in seinem „Athanasius" wie ein Cherub das Flammenschwert des Wortes geführt, und Gegner aufgerufen, die von dem Einsicht und Stärke nur als Gesammtbild aussprechenden prophetischen Viergesichte die vereinzelten Charaktere in matter oder verzerrter Gestalt zur Schau trugen. Unter ihnen hat Leo in Halle einiges Löwenartige, Carl Bruno einnert durch visionäre Verkündigungen gewissermaßen an den Adler; Andere, zu denen Dr. Marheinecke gehört, ließen sich viel Menschliches beikommen; Einige endlich, und unter ihnen selbst aus der katholischen Kirche etwelche, repräsentiren vorzugsweise die Stiergestalt. — Dr. Marheinecke nun war weder so glücklich sich durch sein Sendschreiben den Dank der Protestanten zu erwerben, sie fan-

den seine Vertheidigung matt und langweilig, seine Offensive aber schwach und oberflächlich, noch auch hielt er es für gerathen, der Replik, welche ihm Görres in den „Triariern" zuschickte, auf wissenschaftlichem Gebiete zu widerstehen. Vielmehr brachte er die Streitsache vor seine Zuhörer, läßt aber durch die den veröffentlichten Predigten beigegebene Vorrede keinen Zweifel darüber, daß dieselben den Kampf gegen Görres fortsetzen sollen. Und wie führt Dr. Marheinecke zunächst in der Vorrede diesen Kampf? Er beginnt mit einer falschen Unterschiebung. Görres hatte nämlich im „Jahresgedächtnisse" [1]) gesagt: Gesetzen, in wiefern sie in das Gebiet der kirchlichen Rechte übergriffen, würde ohne die Beiziehung und Sanction der Kirche keine rechtliche Verbindlichkeit für die Katholischen einwohnen;" auf diese Stelle nun verweist unbegreiflicher Weise sein Gegner als auf einen Beleg für den der katholischen Kirche gemachten Vorwurf, daß sie vermöge einer ganz willkührlichen Handhabung des Unterschiedes von dogmatisch und disciplinarisch „jedenfalls die Bestimmung des Staats eben so wenig, als die Urtheile der meisten Kanonisten, gelten lasse, wenn sie nicht nach ihrem Sinne" seien, p. IV. Aehnlich verhält es sich mit der Angabe p. X. Görres deute an, Marheinecke hätte seine „Beleuchtung im Auftrage des preußischen Staates geschrieben," wovon gewiß kein unbefangener Leser der Triarier etwas gefunden hat. — Sofort wird Görres „der schwer-

1) Regensburg, 1838. S. 27.

ste und bitterste Feind des evangelischen Glaubens und des preußischen Staats" genannt, und der Berliner evangelischen Kirchenzeitung gesagt, sie habe es „längst verdient, daß derselbe ihr in den Triariern den Lobspruch ertheilt, er halte große Stücke auf sie." p. X. Ja wohl, ein schwerer Gegner ist Görres, das hat sich seit zwei Jahren gezeigt; die Thatsachen, welche er aus der Erfahrung eines langen und vielbewegten Lebens vorgebracht hat, haben auf die Ueberzeugung Deutschlands viel eindringender gewirkt, als all das wohldienerische, verkleisternde und declamirende Gerede, welches wir haben anhören müssen; und wenn die Meisterhand des erzürnten Mannes mit einigen Zügen al fresco die gewissenlosen und unwissenden Schreier des Tags geschildert hat, reichte das Contrafait hin, der corrupten Schaar die Verachtung der Welt zu sichern. Daß aber Görres ein „Feind des preußischen Staates" sei, hat er selber in Abrede zu stellen nicht aufgehört, und weder Dr. Marheinecke, noch irgend ein Anderer hat die Anklage bewiesen. Dagegen ist gewiß, daß der schwerste und erbittertste Feind eines Staates diesem nicht so viel schaden kann, als in den jüngsten Zeitereignissen manche Männer ihrem Vaterlande geschadet haben und fortwährend schaden, denen man nach ihrer Stellung und wissenschaftlichen Bildung höheren Ortes ein sachverständiges und gerechtes Urtheil über die obschwebenden Fragen zutraut, deren Stimmerhebung aber nur dazu gedient hat, die Ansichten auch in den höheren Kreisen der Gesellschaft zu berücken, wie durch die Leichtfertigkeit und Lügenhaftigkeit mancher Zeitungsschreiber die Meinung ihrer

Leser aus den niederen Ständen bethört worden ist. — Den Ref. wundert noch überdieß, wie Dr. Marheineke einen Mann den schwersten und bittersten Feind des preußischen Staates nennen mochte, den er noch vor einigen Monaten als einen alt verehrten Freund begrüßte, und dem er die (von Görres allerdings nur sehr bedingt wieder aufgenommene) Friedenshand reichte [1]); denn man kann sich dem fragenden Dilemma nicht entschlagen, ob denn ein Patriot dem Feinde seines Vaterlandes die Hand reiche, oder ob die eine Hand den Freund denunciiren dürfe, während ihm die andere den Frieden darbietet? Ein Streich der mißlichsten Art ist ohnehin seitdem dem Herrn Doctor zugestoßen. Dieselbe evangelische Kirchen-Zeitung nämlich, welche ihm zufolge die Zuneigung des „schwersten und bittersten Feindes des evangelischen Glaubens und des preußischen Staats schon längst soll verdient" haben, begrüßt mit Anerkennung und Freude die vorliegenden Predigten. Was muß dazu der Verfasser sagen? Gewiß nicht, daß kalt und warm zugleich aus dem Munde der evangelischen Kirchen-Zeitung komme, der das Zeugniß der Aufrichtigkeit und Entschiedenheit, worauf auch allein die anerkennende Aeußerung in den Triariern sich bezieht, nicht versagt werden kann. Wenn aber Dr. Marheineke von jener gelobt wird, welche mit gutem Grunde das Lob des schwersten und bittersten Feindes des evangelischen Glaubens und des preußischen Staats empfängt, was ergibt sich daraus für den ersteren?

Genug jedenfalls zur Einsicht, daß Siege, welche mit

1) Triarier, S. 8. 9.

solchen Waffen erkämpft würden, ihren Helden selbst zu Schanden bringen könnten. Ob aber die Kampfweise des Dr. Marheineke überhaupt geeignet sei, über seinen „alten Freund" Görres einen ehrenvollen und gediegenen Sieg davonzutragen, mag folgende Angriffs-Probe lehren: „wie „schon im „Athanasius", so ist auch in den „Triariern" „und in dem Jahresgedächtniß" die beschwichtigende von „Widersetzlichkeit und Aufruhr abmahnende Rede in seinem „Munde die allergefährlichste; sie provocirt das Uebel, wel„ches sie scheinbar abwenden will, sie läßt das Nein ganz „deutlich durchschimmern durch das Ja; gleich einer Lawine „wachsend in ihrem Lauf wälzt sie sich drohend und unheil„verkündend daher, wenn man nicht u. s. f. — etwa dem „unbedingten Machtgebot des Pabstes gehorchen wollte. „Aus allen seinen Reden ist für einen Jeden, der irgend „zwischen den Zeilen zu lesen versteht, so viel klar, daß er „unter dem glänzenden Namen der Kirche nur das Verder„ben der Kirche meint und dieses uns mit allen Farben sei„ner wortschwalligen Rede herausstreicht und empfiehlt. „Schwache Seelen, die ihm nicht in die Karten sehen, kön„nen dergleichen mit Bewunderung, ja mit einer Art von „Andacht, genießen und als rhetorisches Kunststück bleibt es „allerdings immer eine Merkwürdigkeit"! So lautet die mit nichts belegte Invective p. XIV.! Bedarf es noch mehr zur kräftigsten Warnung vor einer öffentlichen Behandlung wichtiger Controversen in einer persönlich gereizten Stimmung?

Das Zweite, was uns die vorliegenden Predigten eingeben, ist der Wunsch, daß katholische Prediger, wenn sie anders die Cardinalpuncte der gegenwärtigen Bewegung vor

ihren Gemeinden zur Sprache bringen wollten, die Lehrsätze der Kirche einfach und unumwunden, dabei aber gründlich und wahrheitgetreu darlegen, überdieß aber, denn auch dieß verlangt die Gemeinde mit Recht, über ihren eigenen Glauben und die Art der Theilnahme ihres Herzens an der Angelegenheit, sich unzweideutig aussprechen möchten. Ich spreche nicht von der Befriedigung jener Neugierde, welche bei der ersten Einmischung des Herrn M. in die zwischen der preußischen Regierung und der katholischen Kirche bestehenden Differenz die Frage aufgeworfen, ob wohl die „Beleuchtung" des erstern in Auftrag und im Interesse des preußischen Staats geschrieben worden; da sie das Recht nicht hatte zu fragen, so konnte H. M. wohl auch den Aufschluß vermeiden, indem er ihr die orakelhaften Worte gibt, daß, vermöge des edlen Verhältnisses der preußischen Unterthanen zu ihrem Staat jene aus freier Neigung und Liebe entweder thun, was diesem vielleicht nicht unangenehm ist, oder aber auch unternehmen, was dem Staat vielleicht nicht ganz angenehm ist p. X. XI. [1]). An-

1) Eine Parallele hiezu bildet die auffallende Variation, in welcher S. 19. die Staatsgewalt als die stärkste Stütze der evangelischen Freiheit bezeichnet wird. „Die weltliche Macht und Landesregierung ist der Geist der Weisheit und Freiheit des Volks („die Aeolsharfe in dem Paradiese Gottes" hat vor beiläufig zehn Jahren ein norddeutscher Schriftsteller gesagt); sie kann keinen von dem Wohl und Heil des Volks verschiedenen Vortheil vor Augen haben; alle Rechte in der Regierung hat sie nur im Geist der Kirche auszuüben."

ders verhält es sich schon damit, daß die Zuhörer nicht ins Reine darüber kommen, ob ihr Prediger auf dem Standpuncte der hl. Schrift, oder der symbolischen Bücher, oder des neuphilosophischen Christianismus sich befinde. Erklärt sich nämlich derselbe gegen jene, welche vom „schriftgemäßen" Glauben, und vom „wesentlichen Inhalt der Kirchenlehre" sich lossagen (S. IX. 63.), so bezeichnet er doch auch den „Geist der Unabhängigkeit vom Buchstaben der Bibel (Luther dagegen: das Wort sie sollen lassen stahn!) und Glaubensbekenntnisse" als die Grundlage des Protestantismus, S. 53. 115. Das Aergste aber ist, daß nach des Verfassers eigenem Geständnisse die Zuhörer nicht Alles, was sie hörten, für baare Münze hinnehmen sollten. „Es kann im „Feuer der Rede ein Gedanke zu stark ausgedrückt, ein Ausdruck verfehlt, ein Bild zu grell gefärbt sein — der Zuhörer „verzeiht den Mißgriff." p. VII. Zuerst, als Ref. diese auffallende Aeußerung las, kam ihm die Anekdote von jenem Prediger in den Sinn, welcher seine Zuhörer, nachdem er sie durch eine grasse Schilderung der Höllenstrafen gewaltiger aufgeregt hatte, als ihm selber gerathen schien, durch die Bemerkung, daß es sich vielleicht nicht einmal so verhalte, wieder zu beschwichtigen suchte, und er konnte sich des Lächelns nicht erwehren, welches übrigens alsbald sehr ernstlichen Erwägungen wich. Daß hier Mäßigung und Gerechtigkeit nicht zu erwarten sei, war ihm ohnehin klar, aber so fragte ich mich: wohin ist es mit der Würde des öffentlichen kirchlichen Lehramtes gekommen, wenn der Prediger bei Materien, wo jedes Wort ein Pfeil ist, dennoch glaubt um des Feuers der Rede willen ungemessene Ausdrücke, verfehlte

Redensarten, und zu grell gefärbte Bilder sich erlauben zu dürfen? und wo bleibt die der Gemeinde gebührende Achtung, wenn derselben, die Declamationen und Perorationen von den Rhetorn und Schauspielern sich gefallen läßt, in der Kirche aber Gottes Wort und baare Wahrheit sucht, nur so leichthin zugemuthet wird, ihre religiöse Erkenntniß aus Tiraden, ihre Erbauung aus Animositäten heraus zu suchen, und — den Mißgriff zu verzeihen?

Es sollen nun Proben von der Beschaffenheit der vorliegenden Vertheidigung des protestantischen Bekenntnisses folgen. Ueber die Entstehung desselben hören wir S. 7.: „ist nicht die Erscheinung des Heilandes darin „mit der Erscheinung der evangelischen Kirche vergleichbar, „daß gleichwie jene die Stiftung, so diese die Wiederherstel„lung des Christenthums in der Welt gewesen ist?" S. 20.: „Drei Mal hat Gott das Licht geheißen hervorscheinen aus „der Finsterniß; zuerst da er bei der Schöpfung der Welt „sprach: es werde Licht! und es ward Licht; zum andern, „da der Heiland der Welt geboren ward ....; endlich drit„tens, da Gott einen hellen Schein in die Herzen derer gab, „die er zur Kirchenverbesserung berufen." S. 38.: „der Ur„heber des Christenthums und die Urheber der Kirchenver„besserung, sie haben, was sie gethan, nicht als Einzelne „gethan, sondern in der Kraft und Vollmacht des Allgemei„nen; sie haben es im Auftrag Gottes und der Stimme des „ewigen Geistes folgend gethan." Was ist die christliche Freiheit im evangelisch-protestantischen Sinne? Antwort: „Das Bewußtsein eines unantastbaren Heilig„thums in einem Jeden." S. 39. „Das, wodurch wir

„Evangelische sind und freie Christen durch Gottes Gnade,
„ist allein, daß nicht nur menschliches Ansehen überhaupt
„gewußt werden kann in seiner Nothwendigkeit, sondern daß
„wir auch das Recht haben, alles menschliche Ansehen in
„Sachen des Glaubens zu prüfen und es zu unterscheiden in
„seiner Wahrheit von seiner Unwahrheit. Wahr aber ist
„menschliches Ansehen in Glaubenssachen, wenn es uns
„nichts zumuthet, was wir nicht selbst für das Richtige,
„Weise, Nothwendige erkennen, wenn es uns nichts auf-
„legt, was wir nicht selbst uns auflegen würden." S. 46.
(Allerdings eine Auctorität, der Niemand seine Huldigung
versagen wird!) „so ist die Freiheit die Grundlage, die
„Seele, der Geist der evangelischen Kirche geworden und aus
„dem unscheinbaren Keim der Baum zu Krone und Blüthe
„angewachsen, in dessen süßen Schatten wir unter der schwü-
„len Tageshitze unsres übrigen Lebens wohnen und ein ruhi-
„ges, christliches Leben führen können." S. 30. — Welche
Sanction hat der protestantische Gottesdienst? Antwort:
„der Apostel nennt ihn den vernünftigen," S. 24. (Vgl.
Röm. 12, 1. Wie werden sich da vor 1800 Jahren die Chri-
sten zu Rom beeilt haben durch Annahme der Liturgie und
Agende den von dem Apostel approbirten Gottesdienst ein-
zuführen!) — Welches sind die Verdienste des evangelischen
Glaubens um das bürgerliche Leben? „O! ... ihr in-
„sonderheit, Nürnberg und Augsburg, ... können
„wir es vergessen, ... welch ein Aufschwung zu den größe-
„sten Unternehmungen im Handel und Wandel, welch eine
„Regsamkeit eurer geistigen und leiblichen Kräfte, welch ein
„Fortschreiten in aller Kultur und Ausbildung mit der

„Blüthe des evangelischen Glaubens in eurer „Mitte verbunden war?" S. 72.

Man staune! Ein Oberconsistorialrath, ein Doctor und Professor der Theologie, ein Geschichtschreiber der deutschen Reformation sagt von der Kanzel herab seinen Zuhörern Dinge, welche in keiner Elementarschule unvermerkt hingingen. Wenn ja nur ein und der andere Besucher der Dreifaltigkeitskirche das Brockhaus'sche Conversations-Lexikon oder Pierers Encyklopädisches Wörterbuch nachschlägt, so findet er, daß eben vor dem Jahrhunderte „des dritten hellen Scheins" die genannten beiden Städte den Gipfel ihres Wohlstands, ihrer industriellen, künstlerischen, mercantilischen und politischen Bedeutsamkeit erreicht hatten, und daß sie von dieser Höhe seit der Zeit als „der evangelische Glaube" bei ihnen Eingang fand, fortwährend herabgekommen sind. Wer hiezu noch Belege sucht, der findet sie in Hinsicht auf Nürnberg in Roth's „Geschichte des Nürnbergischen Handels," wo bes. I. Thl. S. 257 ff. auseinandergesetzt ist, wie „gefährlich und schädlich das sechzehnte Jahrhundert für Nürnberg war; in Hinsicht auf Augsburg aber faßt Paul von Stetten (in der Vorrede zu seiner Geschichte von Augspurg) die Geschichte der Zeit vor und nach der Reformation in folgenden Worten zusammen: „Unter welcher Zeit (J. 1368—1495) Augspurg durch erlangte Kaiserliche Freyheiten so wohl, als durch die grosse Handlung und Gewerb, so daselbst getrieben worden, in ungemeinen Flor und Aufnahm gekommen .... Der Anfang des Periodi von Anno 1493 bis 1548 war vor Augspurg ungemein beglückt, das Ende aber sehr betrübt. Wo-

bei zu bemerken, daß bald nach der von D. Luther vorgenommenen Kirchen-Reformation die Evangelische Religion sich daselbst ungemein ausgebreitet. Unter der Zeit von Anno 1538. bis 1627. hat Augspurg durch die von Churfürst Mauritz von Sachsen gleich anfangs geschehene Occupation, durch die innerliche Unruhe, so aus dem Calender-Streit entstanden, durch die von denen Niederländischen Kriegs-Unruhen verursachte Abnahme der Handelschaft und davon erfolgte große Falliment, durch die Münz-Kipperei . . harte Anstöße erlitten." Wenn die Frage ist nach Großartigkeit der „Unternehmungen in Handel und Wandel, nach Regsamkeit geistiger und leiblicher Kräfte, nach Fortschreiten in aller Kultur und Ausbildung," so kann sich vor und nach der Reformation kein deutsches Geschlecht mit dem der Fugger vergleichen, die aber bekanntlich gut katholisch geblieben sind! Man verstehe mich wohl; fern sey es von mir von dem „evangelischen Glauben" das Herabkommen dieser ehrwürdigen Städte herzuleiten, sondern nur bemerklich sollte gemacht werden, was dazu gehöre, um mit D. Marheineke den Aufschwung derselben dem Protestantismus beizumessen!

Was ist der Glaube im evangelischen Sinne? Das „Aufathmen, Ringen der Seele nach einer mehr als „menschlichen Wahrheit, nach der, die ewig und göttlich ist, „das Ergreifen einer Hand aus den Wolken, die sich uns in „gränzenloser Erbarmung entgegenstreckt, das Fühlen der „Nähe Gottes in seiner unendlichen Liebe und die Vereinigung der Seele mit ihm in Jesu Christo." S. 100. Das ist er auch im katholischen Sinne; wenn es aber wei-

ter heißt, „worin sich der Glaube vertieft, was er an „sich ziehet und mit durstenden Lippen einsaugt, (sich „damit völlig durchdringt S. 132.) ist . . . die erlösende „Gnade, die Gerechtigkeit Christi" ꝛc., ferner „durch den „Glauben wird die Seele über sich selbst erhoben, er ist „wesentlich Vereinigung mit demjenigen, woran er glaubt „und so fließt nun auch des Geglaubten unendliche Macht „und Kraft in die glaubende Seele ein, . . . Christi Le„ben ist ihr Lebensgefühl geworden," S. 101—103., so paßt dieses Elogium wohl auf den durch Liebe beseelten Glauben (fides charitate formata) der katholischen Kirchenlehre; die ihr widersprechende Lehre der Reformatoren aber will von dem nichts wissen, ihr ist der Glaube nur das Instrument und Mittel, wodurch das Verdienst Christi angefaßt und angenommen (nicht „eingesaugt und zum Lebensgefühl gemacht) wird, Solid. declar. III. §. 23. „fides est illud instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus. §. 36. Fides gratiam Dei . . . tanquam medium et instrumentum apprehendit et amplectitur. Die Sprache aber, welche uns S. 104. entgegenkommt, der evangelische Glaube sei „von Gott in Jesu Christo und seinem heiligen Geist, mit dem er sich eins gemacht, nicht mehr verschieden," hatte einst auch Osiander in Nürnberg geführt, mußte aber dafür von Calvin hören: „Neque tortuosas hujus sophistae figuras admitto, quum dicit fidem esse Christum: quasi vero olla

fictilis sit thesaurus, quod in ea reconditus sit thesaurus. Institut. l. III. c. 11. §. 7.

Erfahren sonach die Zuhörer zwar, welche Vorstellung ihr Prediger, nicht aber, welche die evangelische Kirche vom Glauben haben möge, so möchten sie aus der fünften Predigt, von der Rechtfertigung durch den Glauben nicht einmal darüber ins Klare kommen, wie sich der Prediger das Verhältniß des Glaubens zur Rechtfertigung vorstelle. Denn aus den Worten, „Wir Evangelische lehren, der heilige „Geist bringe zuerst den Glauben oder, was dasselbe ist „(?!), der Glaube bringe den heiligen Geist in die Herzen," S. 130., läßt sich so lange heiliger Geist und Glaube verschiedene Dinge sind, kein Gedanke herausbringen. Und wenn es S. 133. heißt: „Erschöpft und vollendet ist „auf Seiten des Menschen die Rechtfertigung nach evange„lischer Lehre durch die zwei wesentlichen Bestandtheile „derselben, Buße und Glauben," während nun doch auch der letztere nicht ein Bestandtheil der Rechtfertigung sein soll, sondern nur die Bedingung und das Mittel zur Ergreifung derselben, ebd., so können die Zuhörer nicht gewußt haben, wie sie sich die Sache denken sollen.

Zum Dritten spricht Ref. die Ueberzeugung aus, daß eine gebildete katholische Gemeinde ihrem Prediger die Verletzung der Würde, Wahrheit und Gerechtigkeit nicht nachsehen würde, welche sich der Verfasser vorliegender Predigten in seiner Polemik gegen die katholische Kirche hat zu Schulden kommen lassen. Ich halte mich nicht auf bei den Aeußerungen S. 48.: „wollten wir euch „zur Kniebeugung bewegen vor einem Abgott, selbst mit

„der Erklärung, „daß die Abgötterei sich nicht auf euren „Glauben, sondern nur auf eure Knie beziehen solle,“ und S. 72.: „ihr insonderheit, Nürnberg und Augsburg, „die ihr jetzt aufs Neue unter dem heftigen Andringen der „Finsterniß stehet,“ — dergleichen, ohnehin auch nicht auf die Kirche gehende Kanzel-Excesse pflegt eine andere, als die literarische Kritik abzurügen —; auch das bringe ich nicht in Anschlag, daß der Prediger die katholische Kirche durchhin die „päbstliche, römische, unevangelische“ nennt. Die Synonymität der beiden ersten Ausdrücke mit „katholischer“ Kirche leuchtet von Tag zu Tag mehr ein, der dritte Name aber bezeichnet eben die Verschiedenheit der katholisch-evangelischen Kirche von der evangelisch-evangelischen; ferner soll auch nur berührt werden, daß der Prediger gerne von dem „falschen Glauben,“ der „falschen Lehre,“ der „falschen Kirche“ schlechthin spricht, und statt der Beweise Wortspiele und andere Redensarten bringt, wie S. 91. „Ja, mein muß der „Glaube sein, aber dadurch ist dieß Meine noch nicht ein „Meinen“; S. IV. „mit dem Dogma von der Kirche, „d. h. ihren Prätensionen“; S. V. „das geheimnißvolle „Dunkel auf einer Lehre, die immer am besten daran ist, „wenn man sie nicht ans Licht zieht“; S. 55. „die Un„duldsamkeit müssen wir der Kirche überlassen, welche selbst „auch das Bewußtsein der Unwahrheit ihres Glaubens hat;“ S. 128. „sie spricht, man könne außer ihr — das heißt „doch wohl nur, außer ihren Irrthümern, nicht selig werden.“

Ausdrücklicher hervorgehoben zu werden verdient aber das vielfach anwidernde Eitle, Lächerliche und Unwür-

dige der Manier. Dahin gehört vor Allem die Art, wie der Prediger S. 11. den Katholiken die Makel der Ketzerei zuwirft, indem sie „den Zusammenhang mit der wahren, „christlichen Kirche längst verloren hätten und nun meinen, „daß das Alter, die lange Dauer und Herrschaft eines Irr„thums der sicherste Beweis für die Wahrheit desselben sei.“ Sonderbar ist das Mitleid unseres Predigers mit den Katholiken, obwohl sie „unduldsam, verfolgungs- und verdammungs„süchtig zu Werke gehen ... Bedenken müsset ihr es doch,“ so spricht der Gerührte, „daß es an sich schon ein hartes Loos ist, „in demjenigen, was das Allerfreieste ist, unfrei sich verhalten „zu müssen, der demüthigendsten Sclaverei, die es geben „kann, unterworfen zu sein und daß es viele redliche Ge„müther giebt auf jener Seite, die wohl ein besseres Loos „verdienten, die zum Theil schon von evangelischem Sinn „und Geist lebhaft bewegt sind, die es mit tiefem Schmerz „empfinden, was sie nicht ändern können und die mit in„nerem Widerstreben sich zu demjenigen gezwungen sahen, „was sie selbst für unrecht und verwerflich erkannt haben.“ S. 55. 56. Seltsame „Redlichkeit,“ die thut, was sie „für unrecht und verwerflich erkannt“ hat! Sollte denn „diesen „redlichen und frommen Gemüthern auf denen unsere Hoff„nung ruht,“ jenes „bessere Loos, welches sie verdienten,“ nicht bereitet werden können, etwa dadurch, daß man eine Colonie anlegte von diesen „ja halb schon auf eurer Seite stehenden“? Freilich der Apostel hat eine andere Vorstellung von „redlichen Gemüthern,“ wenn er schreibt: Wohl dem, der sich nicht selbst richtet in dem, wozu er sich versteht;

der aber, welcher sich Vorwürfe macht, spricht sich selbst, wenn er isset, das Urtheil, weil er es nicht aus Glauben thut; Alles aber, was nicht aus Glauben, ist Sünde, Röm. 14, 22. 23. — Ferner erfahren wir, daß unsere „frommen Vorfahren allzumal schon der protestantischen Kirche angehörten" S. 11., und daß die „tiefer gehenden Seelen, ob sie gleich im äußerlichen Bereich der katholischen Kirche standen, dennoch Bekenner des reinen evangelischen Glaubens gewesen sind," S. 101. 102. In dieser Herzensgemeinschaft mit dem protestantischen Glauben muß also wohl der tiefe Fenelon gestanden sein, als er sprach: Römische Kirche, möge meine Rechte ihrer selbst vergessen, wenn ich Deiner jemals vergesse; möge meine Zunge an meinem Gaumen kleben, und bewegungslos sein, wenn du nicht bis zum letzten Seufzer meines Lebens der höchste Gegenstand meiner Freude und meiner Lobgesänge bist! In diesem Bekenntnisse werden die tiefgläubigen Gelehrten von Portroyal ihre schneidenden Schriften „pour convaincre ceux de la religion pretendue reformée" verfaßt haben! Daß bei den Katholiken „der Bürgerstand geringgeschätzt und verachtet ist" S. 69., daß ihre Regierungen „Zufälligkeiten des Reichthums, des Ranges und der Geburt zur Bedingung aller höheren Staats- und Kirchenämter machen, und ihre Belohnungen und Auszeichnungen an die Beschränktheit, Mittelmäßigkeit und Unwissenheit verschwenden S. 77., diese in den Tag hinein gesprochenen Behauptungen passen recht wohl zu dem Uebrigen. Der Prediger versäumt es ferner nicht „seinen Zuhörern eine Schilderung von den Katholiken, wie sie sind, zu liefern.

„Das Licht des Geistes ist in ihnen allen erloschen," S. 43.; sie sind „ein Volk, das den Müssiggang einer geregelten Thätigkeit, den sinnlichen Lebensgenuß jeder Betriebsamkeit und Anstrengung vorzieht, S. 68., das seine Versöhnung mit Gott sich durch Geld erkauft, ... mehr für die Ehre der Mutter, als für die Ehre des Sohnes Gottes eifert, und Maria mit allen andern sogenannten Heiligen, wo nicht höher, doch Christo gleich stellt"; dessen Gottesdienst nichts anderes ist als „Kniebeugung vor einem Abgott" S. 48, das seine Rechtfertigung durch die „nichtsnutzigsten Werke" sucht, „wallfahrtet, fastet, sich Ablaß kauft" die Lippen zu einer zahllosen Menge von Gebeten bewegt, sich Gelübde auflegt, Büßungen und Beschwerlichkeiten, zum Theil von der thörigsten Art, S. 134., ihre Ordensleute sind eine „Schaar dem Himmel sich weihender, in leiblicher und „geistiger Faulheit schwelgender Mönche" S. 68., ihre Diener der Kirche würdig „die ... auf rothe Hüte „und blaue Strümpfe ... von jeher bedacht gewesen „ist", S. 101., ihre Priester — sie umstellen als grausame Quäler das Sterbelager dessen, der einige Zweifel wider seine Rechtgläubigkeit erregt hat und lassen ihn nicht im Frieden mit Gott und der Welt sterben, S. 44.; an ihrer Spitze der Pabst, dieser „Todtengräber der christlichen Freiheit, welcher an dem Grabe der christlichen Freiheit Jahrhunderte hin„durch gearbeitet hat", S. 42 f., dieser „ausländische „Landesherr, der sich einbildet, ihm gehöre die ganze „Welt und er dürfe nach Herzenslust eingreifen in die „Rechte des uns von Gott gegebenen Landesherrn." S. 78.

79. Ich frage jetzt nicht nach der Wahrheit; aber ist das ein der Kanzel würdiger Ton? oder wird man durch einen solchen Styl nicht bald an die Antitheſen der Jahrmarktkrämer, bald an die Klatſchereien des Theetiſches, bald an die Spectakelſtücke der Drehorgel, bald an die Kannegießereien der Weinſchenken, bald an die Kraftausdrücke der Wachtſtuben erinnert [1])?

Wie die Polemik des Predigers mit der Wahrheit umgehe, mögen folgende aus der vierten und fünften Predigt genommene Proben zeigen, in welchen wir die Worte des Gottesgelehrten und die des angegriffenen katholiſchen Symbolums einander gegenüberſtellen.

Ueber Natur und Gnade.

Marheineke.	Concil. Trident.
Die unevangeliſche Kirche ſtellet den von Gott geſchaffenen Menſchen ſo auf	Si quis non confitetur, ... totum Adam per praevaricationis offensam secundum

1) Neuerdings ſoll Dr. M. auf derſelben Stelle „das Ganze des Katholicismus" in folgenden „kürzeſten Ausdruck" zuſammengefaßt haben: „er ſey ein modernes, mit chriſtlichen Formen verkleiſtertes Heidenthum. Etwas Kniebeugen, Bruſtklopfen, Kreuzſchlagen. Etwas Heiligen- und Bilder- und Knochenanbeterei, das iſt der Katholicismus, das die Kirche, die ſich die Alleinſeligmachende nennt. Mag der Katholik ſonſt Schändliches und Niederträchtiges treiben, was ſein ſchnödes Herz verlangt: morden, huren, ehebrechen, ſo er nur die äußeren Formen mitmacht, hat's Nichts zu bedeuten." Innere Wahrſcheinlichkeit hat die Nachricht!

seine eigenen Füße, daß er selbst gefallen und in das allgemeine Verderben verflochten, streng genommen, der göttlichen Gnade der Erlösung und Rechtfertigung nicht bedarf. Das göttliche Ebenbild selbst war, nach ihr, ... eine Zugabe, die verschwinden konnte, ohne daß dadurch eine die Natur selbst angehende Veränderung und Zerrüttung in ihr erfolgt wäre ... seine Natur, wie sie unstreitig von Gott rein und gut geschaffen war, so ist sie auch rein und gut geblieben ... es fehlt ihm auch in und nach dem Sündenfalle nichts zu seiner naturgemäßen Entwickelung; fremd ist ihr der Glaube an das natürliche, vom ersten Menschen bis auf den letzten sich forterbende Verderben oder an die Erbsünde. S. 126—128.

corpus et animam in deterius commutatum fuisse; a. s. S. q. asserit, ... inquinatum illum per inobedientiae peccatum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae; a. s.

S. q. hoc Adae peccatum, quod inest cuique proprium (propria injustitia sess. VI. de just. cp. 3.), vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi ...; a. s. sess. V. de pecc. orig. 1. 2. 3. Unusquisque agnoscat et fateatur, quod omnes homines facti immundi et, ut Apostolus inquit, natura filii irae, usque adeo servi erant peccati, ut non modo gentes per vim naturae, sed

ne Judaei quidem per ipsam etiam literam legis Moysi inde liberari aut surgere possent.“ Sess. VI. de justif. cap. 1.

Ueber das Verhältniß Jesu Christi zur Menschheit:

Marheineke.	Concil Trid.
„Sie hat das Gift einer Irrlehre tief in sich eingesogen und weiter durch ihren ganzen Lehrbegriff verbreitet ... in ihr ist Christus nur ein Lehrer, der von guten Werken predigt, ein neuer Gesetzgeber und Sittenlehrer, nicht aber der Weg zum ewigen Leben, so, daß wir gerecht würden aus Gottes Gnade durch die Erlösung, so in Christo Jesu geschehen ist.“ S. 128. 131.	„Dominus noster Jesus Christus sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo patri satisfecit; .... merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur in justificatione ... per Jesum Christum, cui inseritur.“ Sess. VI. cap. 7.

Ueber den Glauben.

Marheineke.	Concil Trid.
„Die unevangelische Kirche hat keine Ahnung dessen, was	„Disponuntur ad justitiam, dum libere moventur

der Glaube ist im Sinne Christi und der Apostel; sie denkt sich darunter eine bloße Kenntniß des Christenthums, ein Notiznehmen davon . . Sie erkennt nicht den Unterschied in den Redensarten, ich glaube dir und ich glaube an dich. S. 90. In der unevangelischen Lehre ist der Glaube nichts weiter, als ein Werk menschlicher Kraft und Thätigkeit." S. 95 f.

in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt. Sess. VI. cap. 6. Credendi vox putare, existimare, opinari non significat, sed, ut docent sacrae literae, certissimae assensionis vim habet, qua mens Deo sua mysteria aperienti firme constanterque assentitur ... Est intimus mentis assensus. Catech. Rom. l. I. praef. et. cp. 1. 2.

S. q. dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere posse sicut oportet; a. s. Sess. VI. can. 3.

Von der Rechtfertigung:

Marheineke.

„In der falschen Lehre fällt, wie der Glaube, so die Rechtfertigung in das menschliche Thun," S. 131. „Die

Concil Trid.

„Nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides, sive opera," ipsam justificationis gratiam

Gnade wirket nur in ganz äußerlicher, außerwesentlicher Weise zusammen mit dem freien, selbstständigen Willen und dieser stellet ihr nun auch seine Werke zur Seite und macht sie geltend vor Gottes Gericht." S. 130.

promeretur, si enim gratia, jam non ex operibus, alioquin, ut Apostolus inquit, gratia jam non est gratia." Sess. VI. cp. 8. — Justificationis causa efficiens est misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, ... unica formalis causa est justitia Dei, qua nos justos facit. ibid. cp. 7.

Cfr. Catech. Rom. de Xmo Symboli articul. cp. 4. „peccata remittere et homines ex injustis justos reddere constat infinita et immensa Dei vi hoc effici.

Hat der Prediger in der Dreifaltigkeitskirche diesen Proben zufolge seinen Zuhörern eine Stirne gezeigt, die nicht erröthet, wenn er genau das Gegentheil von dem sagt, was wahr ist und mit klaren Worten geschrieben steht, so fehlte nur noch, daß er die Zuhörer gegen die Möglichkeit sicherte, das dem katholischen Lehrbegriff zugefügte Unrecht erkennen und eingestehen zu müssen. Auch hiezu hat er das Mittel gefunden und es auszusprechen sich nicht gescheut: „die unevangelische Lehre spricht zwar die christlichen Lehren und Ausdrücke in ihrer Allgemeinheit mit und nach;

aber sie versteht sie in einem ganz andern, ganz besondern Sinne; sie führet eine der evangelischen ähnliche Sprache, aber man muß sich nur dadurch nicht irre machen lassen." Ueberdieß ist sie „in den feierlichsten Bekenntnißschriften künstlich, umwunden, zweideutig und auf Schrauben gestellt ausgesprochen." S. 126. 127. Natürlich bleibt auch diese keckste aller ungerechten Beschuldigungen ohne Beweis, aber eben so natürlich wird nun dem gelehrigen Zuhörer Marheineke's kein Engel vom Himmel beweisen können, daß er im Winter $18\frac{3}{39}$ statt Wahrheit und Gotteswort die Stimme der Täuschung und Ungerechtigkeit von der Kanzel vernommen habe.

Was der Prediger über den Gottesdienst der katholischen Kirche S. 47. 101., ihre Feiertage, Wallfahrten und Reliquienverehrung S. 69., über ihre Verfassung S. 32. u. a., über Fastengebot, Ehelosigkeit, gemischte Ehen, Unauflöslichkeit der Ehe S. 34 ff. 63 ff., über freiwillige Armuth S. 67., übergebührliche Werke S. 135., über Revolutionen S. 34., und Jesuiten S. 136. sagt, ist eben so schicklich, wahr und gerecht als die bisher zur Uebergenüge beigebrachten Proben. — Das Ende aber krönt das Werk! Angesichts desselben Publicums, welches die „Jüngerschaft der Lehre von der Wiederherstellung des Fleisches" theils zum Bekenntnisse des protestantischen Glaubens hat getauft werden, theils ihre Koryphäen in derselben Weise, wie es hier geschieht, gegen Glauben und Leben der katholischen Kirche hat schreiben sehen, bringt der Prediger die Worte über die Lippen:

„die Jünger jener Lehre gehören der (katholischen) Kirche an, die von jeher und so zu sagen ihrem Geiste nach, das Fleisch und die Sinnlichkeit so hoch gestellt hat.“

Der Verf. meint darauf rechnen zu können, daß er „für alle, welche in dem strengen Geist der päbstlichen Kirche denken, ein Gegenstand der Verdammung seyn werde.“ p. IX. Verdammung? nein, fürwahr nein! für einen solchen Prediger „der Duldsamkeit gegen Jedermann, „der Gerechtigkeit gegen Andersdenkende, der Liebe gegen jeden, von welchem Glauben er auch sei“ S. 80. haben wir andere Gefühle —! Für uns aber liegt etwas sehr Erhebendes in der Wahrnehmung, welcher Mittel ein Mann, der nach seiner schriftstellerischen Thätigkeit die Lehre und Sitte der katholischen Kirche sollte zum Gegenstande seiner Studien gemacht haben, sich bedienen mußte, um sie in den Augen seines Publicums herabzuwürdigen. Als Marheineke vor mehr als 20 Jahren sein „System des Katholicismus“ herausgab, urtheilte der verstorbene Werkmeister (Ulmer Jahresschrift 4. Bd. 2. Hft.), daß in ihm der Geist der bitter bösen Polemik lebe und webe; was würde er heute von dieser „Vertheidigung der evangelischen Kirche gegen die päbstliche“ sagen? —

Mack.

---

1) Es kommt vielleicht Gelegenheit, unsern Lesern interessante Mittheilungen über das Verhältniß obiger Schrift zu dem vorliegenden neuesten Libell des D. M. zu machen.

Epistolae obscurorum virorum recentes, oder Correspondenz der heutigen Dunkelmänner aus den Jahren 1829—1838. Gesammelt von Canonicus B***. Herausgegeben von Karl von A***** Erster Theil. Leipzig, 1839. X. und 167 S. in 8. Verlag von Wilh. Engelmann.

Der Herausgeber hielt sich, nach seiner Versicherung in der Vorrede, vergangenen Sommer, um die Kur zu gebrauchen acht Wochen in Wiesbaden auf. Hier lernte er einen Mann von 36 Jahren, gebräunter Gesichtsfarbe, markirten Zügen und stechenden, aber unstäten schwarzen Augen kennen; sein Wuchs war kräftig, schien aber angegriffen (was das eigentlich sey, ein angegriffener Wuchs, weiß Ref. nicht zu erklären); sein Anzug verrieth Wohlhabenheit und Geschmack und sein Benehmen kündigte den Mann von gutem Ton und feiner Bildung an. Dieser Mann, er nannte sich Baron von Steinberg (den Namen hält der Herausgeber für fingirt!) war nun seines Zeichens — ein Jesuit? weniger hatte Ref. nicht erwartet und schon freute er sich über den Zufall, der die Tonsur zum Vorschein würde kommen lassen — nein, er war nicht mehr und nicht weniger als ein gemeiner Dieb und Preller, ein Glücksritter, wie sie die großen Bäder gar gut kennen, ein Gauner, der vielleicht unser einen, nämlich Leute, die von derlei Praktiken keine Kenntniß haben, angeführt hätte, wir müßten denn vor seinen „stechenden Augen" scheu geworden seyn; — aber Wunder hat es uns doch genommen, daß der Herausgeber, Herr Karl von A*****, ein Cavalier und Weltmann von Pro-

session sich prellen ließ. Denn der Baro fictus, nachdem er zu „hoch pointirt" hatte, schwazte demselben zehn Louisd'or ab, gieng darauf in alle Welt, ließ außer einer Wirths-Rechnung von 159 fl. nur einen leeren Koffer, einige Garderobestücke und ein ganzes „Sacktuch" voll „Wische" zurück. Der geneigte Leser wird meinen, der arme Cavalier sey doch entsetzlich angeführt; da ist er aber in falschem Glauben; denn der Herr weiß sich zu helfen. Die Wische sind nämlich Briefe großentheils an den Canonicus N. in W. addressirt. Dieser Canonicus war von dem Baron schon früher erwähnt worden; er wollte sich acht Tage bei ihm aufgehalten und in hohem Grade seine Liebe gewonnen haben. Andere unter den Briefen waren vom Canonicus selbst geschrieben und in Abschrift aufbewahrt, noch andere bestanden nur aus Abschriften von Briefen, die an dritte Personen gerichtet waren. In vielen von diesen waren die Namen nur durch die Anfangsbuchstaben und Puncte angedeutet.

Was hätte nun der ehrliche Leser mit diesem Vermächtnisse angefangen? Wir zweifeln keinen Augenblick, er würde sie der Polizeibehörde zur Einsicht gegeben und so den Versuch gemacht haben, ob sie nicht auf die Spur des Gauners führten. Nicht so unser Cavalier; er ließ sie sich vom Wirth schenken, las sie und nachdem er sie gelesen, fragte er einen Reisenden aus W., ob er den Canonicus N. kenne. Da erfuhr er, daß derselbe vor sechs Wochen am Schlagflusse gestorben sey; es gehe das Gerücht, sein Tod sey in Folge eines heftigen Aergers herbeigeführt, weil ihm sehr werthvolle Papiere entwendet worden. Er sey als ein braver, gemüthlicher, gutherziger, aber auch als sehr bornirter und para-

dorer Mann bekannt gewesen. So z. B. habe er alle Wissenschaften, Studien und jetzigen gelehrten Anstalten verachtet, außer dem Brevier, einem Thomas von Kempen, einem Leben der Heiligen und einigen andern Erbauungsschriften kein Buch in seinem Hause geduldet und für einen Erzfeind der Protestanten gegolten. Sein ganzes sehr bedeutendes Vermögen habe er, nachdem ihm die Erlaubniß, ein theologisches Convict nach seinem Plane zu errichten, über welches die lächerlichsten Gerüchte im Umlaufe seyen, abgeschlagen worden, der römischen Propaganda vermacht. Hierzu solle er bewogen seyn durch Einflüsterungen der Jesuiten, gegen welche deßhalb der größte Unwille herrsche. So sah denn der Herausgeber, wie er selbst anführt, seine Vermuthung, daß der Baron dem Canonicus die Briefe entwendet habe, fast zur Gewißheit erhoben. „Der Tod des letzteren, fährt er fort, enthob mich der Verpflichtung, ihm die Briefe zurückzuschicken. (Eine Verpflichtung, die Briefe dem Canonicus zurückzugeben, erkennt demnach der Herausgeber doch an!). „Als Jurist fand ich auch, daß dieselben nunmehr rechtmäßiges Eigenthum meines Wirthes seyen, weil diesem doch alle hinterlassenen Effecten unseres durchgegangenen Barons gehörten, um sich damit seine Rechnung bezahlt zu machen. Auch war ich nicht ohne gerechte Ansprüche von wegen der 10 Louisd'or. Die Briefe an die Congregation der Propaganda in Rom als die Erbin des Canonicus zu schicken, konnte mir nicht einfallen, um so weniger, da es ganz in dubio war, ob dieß auch dem Willen des Erblassers entsprechend gewesen. Die Propaganda hatte aber auch gar keine Ansprüche an jene Briefe, da der Canonicus ihr nur

ſein Vermögen vermacht, und ſein Teſtament hatte aufſetzen laſſen in einer Zeit, wo er die Briefe nicht mehr beſaß, alſo auch nie intentionem haben konnte, ſie einem (sic) zu vermachen. Kurz, durch die Schenkung des Wirthes betrachtete ich mich als den rechtmäßigen Eigenthümer der Briefe."

Wir glaubten dieſes ſcharfſinnige Raiſonnement dem Leſer nicht vorenthalten zu dürfen, da es einen Vorgeſchmack von dem Inhalt giebt, welchen wir in dieſen Briefen zu erwarten haben. Ein Schriftſteller, der ſich ſo feſtrennt, daß er, um ſeinen Fictionen einen Schein von Wahrheit zu geben, ſich ſelbſt als Dieb qualificirt, iſt vor Allem bedauernswürdig. Wir ſagen aber mit vollem Vorbedacht, daß der Herr von A*****, in welchem wir eher einen Zweibrücker Vicar, denn einen „Juriſten" zu erkennen vermöchten, ſich ſelbſt als Dieb qualificirt. Sollte derſelbe wirklich Jurisprudenz ſtudirt haben, ſo muß er entweder ſeine academiſche Zeit auf unverantwortliche Weiſe todtgeſchlagen haben, oder er iſt berechtigt, von dem Profeſſor, der ihn beim Studium der Inſtitutionen leitete, weiter kann er es unmöglich gebracht haben, das Honorar zurückzufordern. Der Herausgeber erkennt ſelbſt an, daß er, wenn der Canonicus noch gelebt hätte, verpflichtet geweſen wäre, dieſem die Briefe zurückzuſchicken; nun er aber geſtorben, findet er als Juriſt, daß dieſelben rechtmäßiges Eigenthum ſeines Wirths ſeyen, weil dieſem doch alle hinterlaſſenen Effecten des Barons (alſo auch die von dieſem geſtohlenen?) gehörten, um ſich damit ſeine Rechnung bezahlt zu machen! Eine ſolche Beweisführung ſollte einem „Juriſten" in der That nicht entſchlüpfen. Der Herr von A***** hat ſich, um uns der römiſchen Termi-

nologie zu bedienen, eines crimen expilatae hereditatis, welches heutigentags als gemeiner Diebstahl behandelt wird, theilhaftig bekannt. Und wenn er dieses Verbrechen von sich abraisonniren will, weil der Canonicus sein Testament in einer Zeit habe aufsetzen lassen, wo er die Briefe (seine Briefe!) nicht mehr besessen, und weil demzufolge die Propaganda, obgleich Erbin, keinen Anspruch an die Briefe (jetzt ihre Briefe) habe, indem ihr nur das Vermögen des Canonicus vermacht sey, so hat er offenbar zu viel in diesen Briefen gelesen, und sich die Denkungsweise der Briefsteller so sehr angeeignet, daß er, ohnedieß aller juristischen Begriffe baar und ledig, sich um somehr einem gemeinen Dieb gleichstellt, als er mit der Herausgabe fremder Briefe den animus lucri faciendi verbindet, wie er denn auch ganz naiv eine Pfändung an fremdem Eigenthum „von wegen seiner 10 Louisd'or" zugesteht! Allerdings mag ihm Herr Engelmann in Leipzig noch etwas mehr als 10 Louisd'or an Honorar entrichtet haben; wir wenigstens kennen einen Buchhändler, der ihm für solche Waare zwei Louisd'or per Bogen, also etwas über 20 Louisd'or gezahlt haben würde. Freilich erscheint es uns Pedanten im Punkte der Rechtlichkeit als ein absonderliches Verfahren, Papiere, an die man entfernt einen begründeten Anspruch nicht hat, deren Eigenthümer man sogar kennt, publici juris zu machen, um sich für den Verlust, den man nicht ohne lata culpa durch einen listigen Landstreicher mit den bekannten „stechenden, aber unstäten schwarzen Augen" erlitten hat, zu entschädigen.

Indessen, die Sache ist bei weitem nicht so verzweifelt,

als sie nach der Vorrede erscheint. Der Herausgeber darf es uns aufs Wort glauben, daß wir ihn keinen Augenblick für einen so gemeinen Dieb gehalten haben, wie er sich selbst giebt. Denn da wir mit voller Zuversicht die Ueberzeugung aussprechen dürfen, daß der Herausgeber dieser Briefe auch ihr Verfasser ist, so können wir in seinem eigenen Interesse nur beklagen, daß der Erdichter keine weniger anstößige Form für seine Dichtung in der Vorrede zu finden wußte. Wir nehmen es sonst mit einem Mährchen nicht so genau, und halten einem Aufschneider von Profession vieles zu Gut; nur scheint es uns etwas geschmacklos, wo nicht mehr, in der Aufschneiderei, um den deutschen Michel sicher zu machen, sich selbst ein Verbrechen anzudichten. Doch die Briefwaare selbst, die uns hier geboten ist, erklärt Alles, was dem gesunden Verstand und einem richtigen Gefühl an der Vorrede unbegreiflich bleibt.

In allen Jahrhunderten hat es Leute gegeben, welche der kranken Zeit eine Arzney durch Erdichtung bereiten zu müssen glaubten. So ist es gerade jetzt ungefähr ein tausend Jahre her, daß am Rhein in der Gegend von Mainz eine Sammlung von Briefen auftauchte, die unter dem Namen der pseudoisidorischen eine welthistorische Bedeutung erhielten. Es mag allerdings dem Mangel an Kritik mit zuzuschreiben seyn, gewiß aber auch theils dem Inhalt der Briefe, theils der Geschicklichkeit des Erfinders, daß über drei Jahrhunderte auch nicht eine Spur von Zweifel an der Aechtheit seiner Briefe entstand und daß dann wieder von dem im zwölften Säculum aufgetauchten ersten leisen Zweifel des Petrus Comestor an Jahrhunderte verflossen, ehe die Erdich-

tung zur Gewißheit erhoben ward. Dem Erfinder dieſer neuen epistolae obscurorum virorum dagegen darf nicht bange ſeyn, erſt nach Jahrhunderten als Betrüger entlarvt zu werden, und daran trägt dann keineswegs die größere Tüchtigkeit moderner Kritik, wohl aber eben ſo gewiß der Inhalt der erſonnenen Briefwaare als die Ungeſchicklichkeit des Mercator redivivus bey. Der Inhalt: Während nämlich die vor tauſend Jahren erdichteten Briefe für den unbefangenen Forſcher weit mehr Wahrheiten, weit mehr chriſtlichen Sinn und Geiſt entfalten als in unſerer Zeit ein großer Theil ächter Schriften, während der pſeudoiſidoriſche Betrug das Eigenthümliche hat, daß er deſto mehr zu Ehren kömmt, je vollſtändiger, allſeitiger und genauer er betrachtet wird, während Pſeudoiſidor die dogmatiſchen Irrthümer ſeiner Zeit bekämpft und vorzüglich gegen arianiſche Vorſtellungen die Nothwendigkeit des Glaubens an die Erlöſung in Chriſto Jeſu einſchärft, da er der einzige Mittler zwiſchen Gott und dem Menſchen ſey, während Pſeudoiſidor ferner Briefe erdichtet, worin aus Stellen der ausgezeichnetſten Väter Ermahnungen zur Keuſchheit, Nüchternheit, Milde, Gerechtigkeit, Geduld abgeleitet werden, während er gegen die herrſchenden Laſter ſeiner Zeit, gegen Ehebruch, Gewaltthätigkeit, Verfolgung der Geiſtlichen und Biſchöfe, Kirchenraub, Nothzucht u. ſ. f. eifert — während alles dieß den weſentlichen Inhalt der Erdichtung des neunten Jahrhunderts bildet, was erdichtet nach Tauſend Jahren unſer Erfinder der Briefe modern ſeyn ſollender Dunkelmänner? Vor Allem Pfaffentrug und Lug, gotteslaſterliche Ausdrücke und Bilder, revolutionäre Aufreizung der Unterthanen gegen ihre Regen-

ten, weltliche Priesterherrschaft, einen Zustand der Klerisey, wie er in den unglücklichsten Zeiten der Kirche nicht gleich elend gefunden werden kann, Völlerei, Aberglauben, Unglauben katholischer Priester und Laien. Wer aber — die Hand aufs Herz — sey er Katholik oder Protestant, oder Jude oder von Alle dem Etwas oder Nichts, wer in aller Welt könnte glauben, daß hierin der neue Mercator ein Spiegelbild seiner Zeit, daß er eine auch nur entfernt ähnliche Conterfey gegeben habe? Wo denn sind die Menschen, die so denken, so schreiben, wie der Herr von A***** seine Jesuiten, Geistliche und Laien, denken und schreiben läßt? Aber nicht bloß ist der Inhalt der erdichteten Briefe voll Gotteslästerung und Unflath, und nicht bloß deßhalb erkennt jeder Unbefangene den Mist, auf dem solche Gedanken und Ansichten gewachsen sind, sondern auch eine Vergleichung der Geschicklichkeit des alten mit der Ungeschicklichkeit des neuen Mercator zeigt einen unendlichen Abstand zwischen Original und Copey. Während jener aus ächten und unverdächtigen Monumenten, aus Kirchenvätern, Concilien, und päbstlichen Schreiben das Materiale schöpft, woraus er die Briefe bildet, in welchen römischen Bischöfen des ersten bis dritten Jahrhunderts die Heilmittel gegen Gebrechen des neunten in den Mund gelegt werden, während ferner aus den Regesten jener Päbste, wie sie im liber pontificalis niedergelegt sind, der factische Inhalt der ihnen angedichteten Schreiben genommen wird und selbst in der Form und Weise des Ausdrucks eine kluge Mannigfaltigkeit beobachtet ist, wie benimmt sich dagegen der neue Mercator in diesen Beziehungen? Nicht zufrieden, den Jesuiten im Allgemeinen

und als Orden die gefährlichsten und schändlichsten Absichten unterzuschieben, individualisirt er diese Absichten auf eine so handgreifliche Art, daß er wohlbekannten und wohlberühmten Männern, indem er sie als Jesuiten auftreten läßt, die schimpflichsten Gesinnungen andichtet. Dieses Verfahren ist um so heimtückischer und niederträchtiger, als er die verdächtigten Männer nicht nennt, sondern nur nach ihrer Berufsthätigkeit und mit den Anfangsbuchstaben ihrer Namen bezeichnet, um sie auf diese Weise jedem nicht ganz entfernt Stehenden kenntlich zu machen. Indem er so mit gemeiner Bosheit, niederträchtige Feigheit verbindet, ist sein Verfahren zugleich unendlich einfältig. Denn da wir von diesen Männern eine Reihe von erleuchteten und wissenschaftlich allgemein anerkannten Schriften besitzen, da ihre Berufsthätigkeit als öffentlicher Lehrer sie nicht im Verborgenen gelassen hat, da sich vielmehr an ihre Persönlichkeit die Verehrung zahlreicher Schüler anschließt und da von allen den miserabeln Gesinnungen, welche ihnen der Verläumder andichtet, gerade das Gegentheil allgemein anerkannt ist, so hat er dem Publicum auch zugleich den Maaßstab zur Hand gegeben, welchen es an seine unpersönlichen Briefsteller zu legen hat. Die ganze Machination zeigt sich demnach nur als schlecht, sie ist aber so wenig klug, daß sie vielmehr als entsetzlich dumm erscheint. Der Verf. läßt Jesuiten und Abbès in Paris, Brüssel, Genua, Freiburg und Löwen, Bischöfe im Haag und in Madrid, Professoren in Bonn (!), Domherrn in Würzburg und Aachen, und einen Capuziner in Bamberg als Correspondenten auftreten, welche sich ihre Hoffnungen und Befürchtungen, ihre Machinationen und Geheimnisse in

Beziehung auf die Juli-Revolution, ihren Antheil an der belgiſchen Revolution, ihre Bocksbeutel- und Zipperleins-Angelegenheiten, Dummheiten aller Art communiciren, alles in demſelben Styl, in denſelben abgeſchmackten Wendungen und Phraſen, der Anfang der Briefe gewöhnlich mit: Jesus, Maria, Ignatius, das Ende mit: Omnia ad majorem Dei gloriam. Für Unbefangene iſt es in der That unbegreiflich, wie irgend ein Menſch es nur über ſich gewinnen könne, kirchlichen oder politiſchen Gegnern ſolchen Unſinn anzumuthen, bekannte Männer nicht bloß zu karrikiren, ſondern zum Pasquillanten an ihnen zu werden; und bei alle dem iſt das Pasquill ſo unendlich unfein angelegt, daß ſelbſt der Blinde es als ſolches erkennen muß. Eine einzige Probe, wie wir ſie gerade aufſchlagen, wird dieß beſtätigen.

Der achtzehnte Brief iſt überſchrieben X an Y. B. am 18. Aug. 1831. Unterſchrieben iſt er dagegen mit W. Bekanntlich iſt Hermes am 26. Mai 1831 geſtorben. In dieſem Briefe vom 18. Auguſt desſelben Jahrs, alſo von einem um beinahe drei Monate jüngern Datum, ſchreibt der Briefſteller: „Unſere Hoffnung iſt in Erfüllung gegangen; er iſt todt; geſtern (alſo am 17. Auguſt!) iſt er geſtorben und ſteht nun vor dem ſtrengen Richter ꝛc.“ Nachdem derſelbe über den Tod des Hermes auf die gemeinſte Weiſe triumphirt und dabei unter Andern verſichert hat, „er wolle keinen Theil an der einem Ketzer erwieſenen Ehre nehmen und werde deßhalb morgen (den 19. Auguſt) verreiſen,“ um dem feierlichen Leichenbegängniſſe des (drei Monate vorher) Geſtorbenen auszuweichen, nachdem er dem Herrn von D. (Droſte-Hülshoff) einen baldigen Tod gewünſcht, den Abbé

Lamenais als Apoſtel begrüßt und den Wunſch ausgeſprochen hat, daß es ihm vergönnt ſeyn möge in einer Capuzinerkutte ſeine letzten Seufzer aushauchen und in ihr begraben werden zu können, ſchreibt er: „Ich gehe mit einem großen Werke ſchwanger; ich will nämlich eine Schrift verfaſſen, worin dargethan werden ſoll, wie wichtig es für die katholiſche Heilkunde ſey, wenn zu jeder Mixtur oder zu jedem Pulver ein Partikel von einer Reliquie oder einige Tropfen Weihwaſſer gemiſcht werden. Ich verſpreche mir davon die glänzendſten Erfolge, die ich auch pſychologiſch zu begründen ſuchen werde. Ich habe nach Rom geſchrieben, um in den Katakomben Reliquien für mich aufzukaufen; ich hoffe einen Apotheker für dieſes gottſelige Vorhaben zu gewinnen; gelingt das nicht, ſo werde ich um ein Privilegium nachſuchen, um ſelbſt eine ſolche hl. Apotheke einzurichten. Lebe wohl, Bruder in Chriſto! Laß uns mit allen frommen Chriſten zum Herrn bitten, daß er ſeine hl. Kirche ſtets beſchützen und erhöhen, alle Ketzer und ihre gottloſen Lehren vertilgen, den Glauben wachſen, die Vernunft aber ſtets abnehmen laſſe. Denn mit ihrem Untergange wird unſer Reich beginnen. Alles zur höchſten Ehre Gottes. Dein W.“ Mit dieſem Schreiben iſt nun das zwanzigſte zu vergleichen, in welchem der Abbé R.. an den Profeſſor W..... in B... dd. Löwen, den 19. Oct. 1831 unter Anderm ſich ſo vernehmen läßt: „Ich habe vernommen, Sie giengen mit dem Plane ſchwanger, nächſtens nur heilige Recepte zu verſchreiben und in jede Mixtur, in jedes Pulver etwas Weihwaſſer, heilige Erde oder Reliquienſtaub zu miſchen; auch hätten Sie vor, um die Conceſſion einer ſolchen Apotheke ein-

zukommen. Ich kann Ihnen zu einem so gottseligen Plane nur Glück wünschen; Sie werden alle Aerzte, auch die Homöopathen verdunkeln und Ihr Ruhm wird sich über ganz Europa verbreiten; denn solche Medicin muß ja curiren. Hier sind die Liguorianer und Jesuiten mit ähnlichen Versuchen beschäftigt; sie wollen selbe auch auf die Vieharzneikunst ausdehnen ꝛc. ꝛc." Die Vergleichung dieser beiden Schreiben läßt nun darüber keinen Zweifel, daß ihr Verfasser den seligen Windischmann zum Gegenstand seines Pasquills gemacht habe; wer in aller Welt kann über solche Ansichten und Bekenntnisse bei dem berühmten Verfasser der „kritischen Betrachtungen über die Schicksale der neuern Philosophie" suchen, bei dem tiefsinnigen Urheber der „Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte," eines Werkes, worin die Philosophie als die intelligible Seite der Welt und ihre Geschichte als die Geschichte der Intelligenz im Fortgange der Weltgeschichte, als die Genesis der intelligibeln Welt und der Proceß der Wissenschaft der Wahrheit charakterisirt wird? Gehört nicht eben so viel Bosheit als Unwissenheit dazu, einen Philosophen wie Windischmann, sagen zu lassen: mit dem Untergange der Vernunft werde sein (und seiner Freunde) Reich beginnen? Wie nun hier einem bekannten Namen Dinge aufgebürdet werden, die mit der Wissenschaft und dem Charakter desselben im direktesten Widerspruch stehen, so scheut sich der Verf. nicht aus allen Ecken und Enden, aus welchen er seine Briefe datirt, Ansichten, Wünsche, Gesinnungen laut werden zu lassen, welche eben so sehr dem gesunden Menschenverstand als der Sittlichkeit Hohn sprechen. Insofern er aber katholischen Bischöfen, Priestern,

Ordensleuten und Laien die staatsgefährlichsten Aeusserungen und durch und durch verbrecherische Plane in den Mund legt, ist seine Absicht keine andere, als die Katholiken revolutionären Sinnes und Wirkens zu verdächtigen; indem er dieselben eine Blasphemie um die andere aussprechen läßt, will er die Katholiken der Gottlosigkeit und Irreligiosität bezüchtigen, indem er sie allem gesunden Menschenverstand Hohn sprechen läßt, will er sie der Absurdität und Dummheit anklagen. Dieß die Tendenz dieser saubern Briefsammlung. Insofern indessen der Verfasser jedem unbefangenen Leser die Kritik so sehr leicht gemacht hat, enthalten wir uns jeder weitern Beleuchtung und erlauben uns nur die eine Bemerkung, daß wer Jesuiten im modernen Sinne des Worts abkonterfayen will, doch wenigstens selbst so viel Verstand haben sollte, sie nicht als Einfaltspinsel und Dummköpfe darzustellen. Wer Solches unternimmt, auf denselben fällt alles, was er ihnen von Dummheit aufbürden will, zurück.

Acta historico-ecclesiastica Seculi XIX. Herausgegeben von G. F. H. Rheinwald, der Theol. u. Philos. Dr., der Theol. o. Prof. zu Bonn ꝛc. Jahrgg. 1835 u. 1836. Hamburg bei Fr. Perthes. 1838 u. 1839. 2 Bde. in 8. 522 u. 592 S. 4 fl. 30 kr. u. 5 fl.

Die Zweckmäßigkeit einer Sammlung kirchenhistorischer Aktenstücke leuchtet von selbst so klar in die Augen, daß sie

nicht durch Mehreres dargethan zu werden braucht, und darum bedarf auch das Unternehmen des H. Rheinwald keiner Rechtfertigung. Gewiß werden ihm sehr Viele Dank wissen, daß er sie durch seine Sammlung des beschwerlichen und zeitraubenden Nachsuchens der einzelnen Aktenstücke in den verschiedensten Zeitschriften und öffentlichen Blättern überhoben und zugleich manche Dokumente, deren Einsicht sie sonst hätten entbehren müssen, ihnen zugänglich gemacht hat. Für das Studium der neuesten Kirchengeschichte ist eine solche Sammlung eine sehr zweckmäßige, fast unentbehrliche Unterstützung, und wird darum bei Allen, die sich um die neuen kirchenhistorischen Erscheinungen interessiren, willkommene Aufnahme finden.

Die uns vorliegende Sammlung beginnt mit dem Jahrgange 1835, und enthält im ersten Bande Abdrücke sämmtlicher dem Herausgeber zugekommener und von ihm für wichtig erachteter Aktenstücke über kirchliche Zustände und Verhältnisse, welche im Jahre 1835 erschienen sind. Jedem folgenden Bande soll dann wieder ein besonderer Jahrgaug zugewiesen werden. Die Wahl des Jahres 1835 als Anfangspunkt der Sammlung ist eine rein zufällige, wie uns die Vorrede zum ersten Bande sagt. Aber nicht blos von da an auf die Zeit vorwärts soll sich diese Sammlung erstreken, sondern sie soll auch zurückgehen bis auf den Anfang unseres Jahrhunderts, und uns die kirchenhistorischen Aktenstücke der verflossenen Jahre in nachzutragenden Bänden liefern, so daß diese Sammlung an eine ähnliche frühere zu Weimar begonnene und von Verschiedenen bis zum Anfange des neunzehnten Jahrhunderts fortgesetzte sich anschließen kann und soll.

Was dabei der Herausgeber und Leser besonders wünschen muß, ist die gehörige Vollständigkeit, und daß diese nicht überall bis jetzt erreicht werden konnte, ist ein Mangel, den der Herausgeber selber bedauert, dem aber immer mehr abhelfen zu können er die Hoffnung hegt. Es ist in der That auch gewiß mit vielen Schwierigkeiten verbunden, aus allen Enden und Ecken, wenigstens wie bisher Europas, die betreffenden Dokumente, nicht blos einer Kirchengesellschaft, sondern aller beizubringen. Wenn aber nun, wie voraussichtlich, ein oder das andere Aktenstück für den betreffenden Jahrgang nicht mehr beizuschaffen ist, so soll es im folgenden nachgetragen werden, wie dieß schon im zweiten Bande bezüglich auf den ersten Jahrgang geschah.

Man erwartet weiter mit Recht von einer solchen Sammlung Treue und Genauigkeit, und wir können im Allgemeinen nicht läugnen, solches Requisit im vorliegenden Falle getroffen zu haben. Nur möchten wir den Herrn Herausgeber ersuchen, die da und dort eingeschobenen Fragezeichen, z. B. Theil I. S. 177. im Schreiben des Bischofs von Basel an den kleinen Rath von Aargau, und S. 346. in dem Sendschreiben Möhlers an Bautain künftig bei Seite zu lassen, da er doch nicht die Absicht haben wird, von seinem persönlichen Standpunkte aus zugleich die Dokumente der Bekenner anderer Ansichten zu critisiren, oder das Urtheil der Leser gleich beim Anblicke der Akten gefangen nehmen zu wollen. Wie würde dieß zu seinem Zwecke passen, Materialen für die wahre Geschichtskenntniß und wahre Geschichtschreibung zu liefern? Weit besser hätte die Mühe,

ſolche kritiſche Zeichen zu ſetzen, auf genauere Correktur verwendet werden können, denn auf S. 226. des I. Thls. z. B. fehlt offenbar ein Wort oder eine Linie, anderer Fehler nicht zu gedenken, ja ſchon auf der erſten Seite des erſten Jahrganges iſt ein ſinnſtörender Druckfehler. Der Herausgeber einer ſolchen Sammlung muß durchgängige Unparteilichkeit zeigen, und auch nicht im kleinſten Punkte ſie vermiſſen laſſen; wenn er nicht den Glauben an die Treue ſeiner Sammlung von Grund aus zerſtört ſehen will. Darum müſſen wir Herrn Rheinwald auch wegen der Note zu S. 20. Thl. I. tadeln, wo es heißt: „Erſt in neuern Zeiten wurde die Angelegenheit (der ſchismatiſchen Synode von Antiochien A. 1806 vgl. Quart. Schrift 1836.) wieder in Anregung gebracht, angeblich vom Orient her, wahrſcheinlicher durch Gregor XVI. ſelbſt.“ Damit bezüchtigt H. Rheinwald die eigene, auf derſelben Seite abgedruckte, rein hiſtoriſche Angabe des Pabſtes, daß ihm von Seite orientaliſcher Biſchöfe und Prieſter Klagen über jene Synode zugekommen ſeyen, und ihn veraulaßt haben, die Sache genauer zu unterſuchen, der Unwahrheit. Wenn aber H. Rheinwald einer hiſtoriſchen Angabe des katholiſchen Kirchenoberhauptes keinen Glauben ſchenken zu wollen öffentlich erklärt, wird er da im Auge des Katholiken nicht Bedenken gegen ſeine eigene Unparteilichkeit, und darum gegen die Glaubwürdigkeit und Treue ſeiner Sammlung hervorrufen? Bei dieſer Gelegenheit können wir nicht umhin, eines Ausdrucks in der Vorrede zum erſten Theile zu gedenken, wo gleich von vorneherein die Unparteilichkeit des Herausgebers ſuſpekt wird. Es heißt hier S. VII.: „Wir erinnern ſtatt anderer nur an Aargau. Die-

ſes kleine Land hat durch ſeinen kräftig nachhaltigen Widerſtand gegen die Hierarchie Europa eine Lehre und ein Beiſpiel gegeben, welche nicht verloren ſeyn werden.“ Alſo dieſes kleine Land, wo dem katholiſchen Biſchofe und dem katholiſchen Theile der Bevölkerung gegenüber eine katholiſche Staatsbehörde, der ſ. g. katholiſche Kirchenrath, ſich herausnimmt, im vollkommenen Widerſpruche mit der katholiſchen Lehre zu behaupten, daß das Dogma nur aus der hl. Schrift geſchöpft werden dürfe, und als Auktorität hiefür poſſirlich genug den frommen urchriſt-katholiſchen Philoſophen und Religionslehrer Eſchenmayer aufführt *), ein ſolches Land und Benehmen will H. Rheinwald dem ganzen Europa zur Nachahmung vorführen! Herr Leo hat in ſeinem Sendſchreiben an Görres den Katholiken den Vorwurf gemacht, es werde von ihnen der Rationalismus unter den Proteſtanten begünſtigt in der böslichen Abſicht, die orthodox-proteſtantiſche Kirche zu verderben. Welchen Vorwurf ſollen wir nun Ihnen machen, H. Rheinwald, wenn Sie das das katholiſche Dogma und Kirchthum verletzende Thun und Treiben von Katholiken vor ganz Europa nicht blos preiſen, ſondern zur allgemeinen Nachahmung hinſtellen wollen? Iſt das die Unparteilichkeit, die den Sammler von kirchenhiſtoriſchen Urkunden zieren und empfehlen muß? Doch im zweiten Theile Ihrer Sammlung iſt uns ſo Etwas nicht mehr begegnet, und wir hoffen von den folgenden, daß dieſe ſich freihalten werden von allen Ausbrüchen der Intoleranz und Parteilichkeit, und ſprechen dieſe Hoffnung um ſo

*) Siehe acta hist. eccles. T. I. p. 133.

offener aus, je mehr uns selbst an der Fortsetzung Ihrer Sammlung gelegen ist. Dieses Interesse bestimmt uns noch zu einigen weitern Bemerkungen und Wünschen.

Der den einzelnen Jahrgängen angewiesene Stoff zerfällt in zwei oder mehrere größere Abtheilungen nach den verschiedenen Kirchen, denen die betreffenden Akten angehören. Jede solche größere Abtheilung hat kleinere Rubriken nach Ländern geordnet unter sich, und solche Diathese ist gewiß zweckmäßig und erleichtert die Uebersicht und das Nachschlagen. An der Spitze der katholischen Länder steht der Kirchenstaat, und unter dieser Rubrik hat nun H. Rheinwald nicht blos das aufgenommen, was den Kirchenstaat selbst angeht, sondern hat hier jenen Aktenstücken überhaupt ihre Stelle angewiesen, die vom Pabste ausgegangen sind. Solches ist nun an sich unrichtig, denn diese Urkunden betreffen nicht den Kirchenstaat selbst und sind vom Pabste als Primas der Kirche, nicht als Regenten des Kirchenstaates erlassen worden. Was hat z. B. das päbstliche Breve, worin der Bischof von Krakau zur Resignation aufgefordert wird, mit dem Kirchenstaate zu schaffen? Solche Diathese ist weiter unbequem, denn sie zerreißt höchst überflüßiger Weise das Zusammengehörige, z. B. der erste Band enthält unter der Rubrik Schweiz eine Menge Urkunden über die Badener Conferenz. Hier hätte nun das päbstliche Circulare an den helvetischen Clerus gegen diese Conferenzbeschlüsse seine natürliche Stelle gefunden. Ebenso verhält es sich mit der päbstlichen Bulle, die Schriften des Dr. Hermes betreffend. Alle Urkunden über diesen Gegenstand finden sich sonst unter der Rubrik Preußen, und wir wollen dieß nicht gerade tadeln, wenn gleich diese

Angelegenheit nicht eine speziell preußische, sondern eine allgemein katholische ist. Das einzige Aktenstück aber, die Censurirungsbulle soll unter dem Artikel: Italien und Kirchenstaat gesucht werden, dem sie doch nur ihrem Entstehungslokale nach besonders angehört. H. Rheinwald ist endlich hierin auch inconsequent verfahren, denn S. 19. Thl. 2. hat er die Antwort der päbstlichen Pönitentiarie an den Bischof von Mans unter die Rubrik Frankreich gestellt, obgleich sie von Rom ausgegangen ist, und obgleich kurz zuvor ein päbstliches Breve an den Bischof von Osnabrük, gleichfalls Dispensationen betreffend unter dem Artikel Kirchenstaat seine Stelle nehmen mußte. Oder um ein anderes Beispiel anzuführen: S. 203. Thl. 1. steht eine Note des Bischofs von Chur an die Geistlichkeit des Kantons Schwyz unter der Rubrik Schwyz, und mit Recht, obgleich dieser Erlaß von Chur ausgegangen ist. Warum würde H. Th. nun nicht auch einen päbstlichen Erlaß, der etwa den Kanton Schwyz angienge, unter eben dieser Rubrik aufnehmen sollen?

Der Index, der jedem Jahrgange vorgesetzt ist, wäre weit brauchbarer geworden, wenn bei jeder Nummer ganz kurz der Inhalt angegeben worden wäre. Bei einzelnen Stücken ist dieß geschehen, bei andern nicht. Bei der zweiten Nummer z. B. heißt es: „Breve an den Bischof von Krakau, Skorkowski"; hier hätte nur beigesetzt werden dürfen: seine Resignation betreffend. Das dritte Stück ist verzeichnet als: Circulare an den R. K. Clerus der Schweiz. Hier hätte beigefügt werden sollen: gegen die Badener Conferenzbeschlüsse.

Endlich müssen wir wünschen, daß bei allen Aktenstü-

cken Datum und Unterschrift angegeben werde, was bei einigen fehlt, z. B. Thl. 1. S. 107. Auch S. 304. vermissen wir das Datum bei den Statuten für die katholisch-theologische Fakultät der Universität Bonn.

Um unsere Leser mit dem reichen Inhalte dieser Acta historico-ecclesiastica bekannt zu machen, wollen wir die wichtigsten Aktenstücke, die in diesen beiden Bänden oder Jahrgängen enthalten sind, kurz angeben. Dahin rechnen wir eine Masse von Urkunden, welche sich auf die Badener Conferenzbeschlüsse beziehen, durch welche das Kirchthum in den das Bisthum Basel constituirenden Schweizerkantonen modernisirt werden sollte. Am wichtigsten ist hiebei die vom kleinen Rathe von Luzern ausgegangene Bekanntmachung und Beleuchtung der Badener Conferenz-Artikel selbst, und die Remonstrationen des Pabstes und des Bischofs von Basel. Sehr interessant sind weiter die Aktenstücke über das ehemalige Doppelbisthum Chur — St. Gallen, Bossi's Ernennung zum Bischofe, und die Trennung des Doppelbisthums. Auch ein Schreiben Möhlers über die Zustände der Schweiz verdient alle Beachtung. In Betreff Baierns erhalten wir die Urkunden über die Errichtung von Benediktiner-Etablissements, in Beziehung auf Preußen eine Masse von Akten über die Hermes'sche Angelegenheit, die Statuten für die beiden theologischen Fakultäten zu Bonn, urkundliche Nachrichten über die kirchlichen Auftritte und Ereignisse in dem protestantischen Schlesien, viele Urkunden, die sich auf das erste Jahr der erzbischöflichen Amtsverwaltung des Herrn Droste zu Vischering beziehen u. dergl. Auch die päbstliche Bulle an die preußischen Bischöfe in den westlichen Provinzen

und die Schreiben des verstorbenen Bischofes von Trier an den Pabst sind hier abgedruckt. Weiter nimmt die Bautain'sche Angelegenheit einen bedeutenden Raum ein, wir lesen hier den Sendbrief des Bischofs von Straßburg an seinen Clerus, wodurch der Streit publik wurde, das päbstliche Breve an den Bischof von Straßburg, das Sendschreiben Möhlers an Bautain, die Erklärung Bautain's und der Seinen an den Bischof u. dgl. m. Sehr interessant war uns auch das neue kaiserliche Ehegesetz für Polen und das königlich Sächsische Ehegesetz.

Doch es ist uns nicht möglich, alles Wichtige auch nur im Allgemeinsten anzugeben, darum begnügen wir uns, in Kurzem auf diese Sammlung hingewiesen zu haben, und wünschen ihr unter der Voraussetzung, daß sie alle Parteilichkeit und Bevormundungssucht abstreifen werde, raschen Fortschritt.

Hefele.

Heilige Seelenlust. Geistliche Lieder von Angelus Silesius. Bearbeitet und als Andachtsbuch herausgegeben von W. Winterer und H. Sprenger, Pfarrern in Mannheim. Mannheim, Verlag von Heinr. Hoff. 1833. XII. 548 Seiten. Pr. 1 fl. 21 kr.

„Der gemüthreiche Dichter Angelus Silesius," heißt es im „Vorwort", hieß eigentlich Johann Scheffler, und ist im Jahre 1624 zu Breslau von protestantischen Eltern geboren. Er studirte und übte die Heilkunde, trat aber in seinem neun-

undzwanzigſten Lebensjahre zur katholiſchen Kirche über, ward Prieſter derſelben, ſtritt in vielen Schriften eifrig für ſeinen neuen Glauben, und ſtarb als Kloſtergeiſtlicher in ſeiner Geburtsſtadt am 9. Juli 1677. Die „heilige Seelenluſt" erſchien, mit den Melodieen des biſchöflichen Muſikus Georg Joſephi verſehen, zum erſtenmal geſammelt im Jahr 1657."

Jeder Freund der chriſtlichen Poeſie iſt den Herausgebern zu Dank verpflichtet, daß ſie durch die vorliegende neue Ausgabe dieſe ſeelenvolle Klänge chrlſtlicher Lyrik der Vergeſſenheit entriſſen und dadurch die poetiſche Individualität des alten Dichters uns vollſtändiger zu erkennen gegeben haben. In dem „cherubiniſchen Wandersmann" nämlich zeigt ſich Angelus Sileſius mehr von der kontemplativ-didactiſchen Seite als Spruchdichter, in der „heiligen Seelenluſt" aber ſpricht ſich ſein innerſtes Gefühl in der unmittelbarſten Form, in der Form des religiöſen Liedes aus, und dadurch tritt er uns in ſeiner eigenſten Perſönlichkeit viel näher.

Die HH. Herausgeber bezeichnen den Standpunkt, aus welchem ſie die gegenwärtige Ausgabe betrachtet wiſſen wollen, näher. Sie wollten dieſes Buch, was es urſprünglich ſo vollkommen ſei, als ein Andachtsbuch herausgeben, welches Jedermann, beſonders aber die ſanftern Seelen des weiblichen Geſchlechts mit ſeinem warmen Hauche tief empfundener Frömmigkeit berühren, begeiſtern und für die hl. Sache des Erlöſers gewinnen ſoll. Dazu war eine durchgängige Bearbeitung der Lieder nothwendig, weil die deutſche Sprache jenes Zeitalters, in welchem Angelus Sileſius lebte und ſchrieb, zu unbeholfen war und zu ſehr einem ungebildeten Geſchmacke huldigte, ſo daß die rührendſten und erhabenſten

Stellen ſolcher alter Gedichte nach der jetzigen Sprachbildung und Denk- und Gefühlsweiſe nicht ſelten platt und gemein, ja oftmals lächerlich erſcheinen würden.

„Unſere Aufgabe war es alſo," heißt es weiter, „den Geiſt des lieblichen Dichters aufzufaſſen, ſeine erhabenen Gedanken, ſeine tiefen Gefühle zu verſtehen und in einem veränderten Kleide wiederzugeben. Daher kam es, daß, mit gebührender Pietät und möglichſter Beibehaltung des alten Typus, doch manche Strophe, ja ganze Lieder völlig umgearbeitet wurden, ja daß in manchem Geſange kaum ein Vers unverändert blieb."

Wenn gleich es nun uns, und wahrſcheinlich Manchen, die ſich am veralteten Ausdruck und an der Form der damaligen Poeſie nicht ſtoßen, ſondern den wahren Gehalt inniger Empfindung und tiefer Anſchauung wohl herausfinden, lieber geweſen wäre, einen unveränderten, getreuen Abdruck der hl. Seelenluſt, wie Sileſius ſie ſchrieb und herausgab, zu erhalten — da, wie die Herausgeber ſelbſt geſtehen, „bei ſolchen Bearbeitungen bei aller Sorgfalt immer viel Characteriſtiſches des Originals verloren geht, und weil ohne bedeutende Verluſte an Gedanken und eigenthümlicher Schönheit kein guter Schriftſteller, beſonders in gebundener Sprache, überſetzt werden kann —"; ſo können wir doch mit ihnen nicht weiter darüber rechten, da ſie ſich einmal eine andre Aufgabe geſtellt hatten; nur müſſen wir erklären, daß durch dieſe Bearbeitung eine neue Ausgabe des Originaltextes nicht überflüßig geworden iſt. Sollte die hl. Seelenluſt ein Andachtsbuch unſrer Zeit werden, ſo war eine zeitgemäße Bearbeitung nothwendig, und wir erkennen an, daß dieſe im

Ganzen recht gut gelungen und der Kindlichkeit und der mit ihr verbundenen Kraft des Gefühls nicht zu ſehr verflachend nahe getreten iſt; nur hätten die Herausgeber ſich dann auch nicht ſo ſtrenge an das Quantum des Textes halten dürfen, ſondern manche von den vielen Modifikationen eines Gedankens, der ſich oft in mehreren Liedern wiederholend ergießt, auslaſſen, und dafür das Lied, in dem er ſich am vollſten und kräftigſten austönt, aufnehmen, überhaupt nur das Beſte auswählen und zuſammenſtellen ſollen.

Gehen wir nun auf die Gedichte ſelbſt über, um durch ſie den Dichter kennen zu lernen, der verjüngt uns in dieſem Buche entgegentritt.

Wir können im Allgemeinen dieſe lyriſchen Klänge nicht beſſer bezeichnen, als wenn wir ſie ein feuriges Liebewerben einer frommen Seele um Jeſu den Geliebten nennen. Die Seele iſt perſonifizirt, als Braut und Liebende ſteht ſie dem Bräutigam und Liebenden gegenüber, ſie denkt nichts, als ihn, ſucht nichts, als ihn, in ſeiner Liebe iſt ſie ſelig.

Im erſten Buche iſt die Sehnſucht vorherrſchend, es iſt die Adventsſtimmung der Seele, die weiß, daß der Geliebte kommt, ihn aber noch nicht beſitzt; der Gedanke an ihn erfüllt ſie ganz: Keine Stunde kann vergeh'n,

Daß ich nicht gedenk' an dich,
Daß ich nicht muß innig flieh'n:
Jeſu, Jeſu, denk' an mich!

Die Sehnſucht ſteigert ſich zum Verlangen, zur Begierde nach Jeſus, die Seele macht ſich auf, das göttliche Kind zu ſuchen:

Soll unter den Linden
Mein Herze dich finden?
Soll ich zum Apfelbaume geh'n?
Die Büſch' und die Wälder,
Die Wieſen und Felder
Mit ſehnlichen Mühen
Durchſuchen, durchziehen?
Soll ich erſteigen Fels und Höh'n? u. ſ. w.

Sie findet den Geliebten nicht, und bricht nun in Klage aus:

O Jeſu, liebevoller Gott,
Wie läßſt du mich ſo lang' im Tod!
Ich ſeufz' und ſehne mich nach dir —
Wann kommſt du denn einmal zu mir?

und nun beginnt ſie mit allen ſüßen Namen ihn zu rufen, ſie verachtet alle Pracht und Kleinodien der Erde:

„Jeſus Chriſtus ſoll allein
Ewig meine Liebe ſein;

ſie verſpricht ihn zu lieben, bis ihr das Herze bricht.

Der Aufgang der Sonne mahnt ſie, daß *ihre* Sonne noch nicht aufgegangen; ſie hält Nachfrage bei allen Geſchöpfen, bei Feldern und Matten, bei allen Blumen, bei den kühlen Bronnen, bei den Vögeln, bei Sonne, Mond und Firmament, und ſchließt ſeufzend:

Ach Gott, wo ſoll ich weiter fragan,
Er iſt bei keiner Kreatur!
Wer führt mich über die Natur?
Wer ſchafft ein Ende meinen Klagen?
Ich muß mich über Alles ſchwingen,
Muß mich erheben über mich,
Dann, hoff ich, wird es mir gelingen,
Daß ich, o Jeſu, finde dich!

Nun ist das bange Sehnen gestillt, die Seele bereitet sich vor auf des Herrn Geburt, sie rufet Schäfer und Hirten auf, Palmen, Oelzweig' und Myrthen zu streuen, denn der ewige Friedensfürst kommt; nun preiset sie Maria, die Gebenedeite, und ruft dem Heiland entgegen:

Willkommen, Knabe himmelrein;
Willkommen, liebes Kind!

freut sich seiner Holdseligkeit, liebkoset ihn mit zärtlichen Worten, und frohlocket:

Geboren wird auf's neu die Welt,
Jetzt bricht erst an ihr Mai:
Es thaut, was Frost zusammenhält,
Die Schöpfung grünt, wird neu;
Jetzt wehen die Winde
Erquicklich und linde,
Es singen die Lüfte,
Es tönen die Grüfte
Es lebt und regt sich Berg und Thal.

Nun vergleicht die liebende Seele Jesus mit einer Blume, kann sich nicht satt sehen an der Schönheit des Geliebten, preißt seine Augen, seine Wangen, Lippen, Haare, Stirne, liebt keinen andern Klang als den seines Namens; und erfüllt von dem Wunder der Liebe Jesu, betet sie:

O Jesus, der heiligen Liebe Gott!
Neig' dich zu mir,
Ich sehne mich, Göttlicher, bis zum Tod
Nach dir, nach dir!
Der du für mich verwundet bist,
Durchbohr' mein Herz, Herr Jesus Christ,
Verwund' auch mich!

Im zweiten Buche leidet die bräutliche Seele alle

Schmerzen der Geißelung, des Kreuzgangs, der Kreuzigung mit; des Dulders Angeſicht, ſeine Wunden, ſeine Füße, Arme und Hände werden Veranlaſſung ihrer Klagen. Seine Augen redet ſie an:

Ihr ſanften Augen, mein geliebtes Himmelslicht,
Das meinem Bräutigam und Heiland jetzo bricht,
Ihr Augen voll Geduld,
So göttlich klar und hold,
Was traget denn die Schuld,
Daß ihr nun brechen wollt?

Die Kraft der Leiden Chriſti aber fühlend fleht ſie:

Die Seele Chriſti heil'ge mich,
Sein ſanfter Geiſt verkläre mich,
Sein Leichnam, der für mich verwund't
Der mach' mir Leib und Seel' geſund.

Mit dem Geliebten iſt ſie ſelbſt gekreuzigt, und ſie bricht in das ſchöne Lied aus:

Mit Jeſus Chriſtus iſt mein Leben
Und meine Lieb' an's Kreuz gegeben!
Es wiſſe nun die eitle Welt,
Daß nichts mir mehr an ihr gefällt,
Weil meine Lieb' gekreuzigt iſt!

Das dritte Buch beginnt mit einem herrlichen Jubelſang über die Auferſtehung des Herrn; wir führen die zweite Strophe an:

Sein Leiden, Kreuz und alle ſeine Noth
Iſt ſieggekrönt,
Und gnädig iſt uns unſer Gott!
Herrlich und rein
Geh'n wir nun ein,
Jeſu gleich,
In ſein himmliſch Freudenreich!

Es preiſet die fromme Seele die Herrlichkeit der Auferſtehung, bittet den Herrn mit den zwei Jüngern, die nach Emmaus gehen „bleib' bei mir, es will Abend werden," feiert die Himmelfahrt Chriſti, und von nun an iſt ihr Wandel im Himmel; das Verlangen, zu Jeſus aufgenommen, geiſtig immer mehr mit ihm vereinigt, durch nichts Irdiſches von ihm abgeſchieden zu werden, Klagen über die lange Pilgerſchaft, über Augenblicke, wo Jeſus ſich von der Seele entfernt, das Gefühl des Troſtes, der Freude durch ſeine Liebe, die Vorſtellung der ewigen Seligkeit in den himmliſchen Wohnungen — ſind fortan die hauptſächlichſten Regungen, welche den Saiten der Seele des frommen Dichters Accorde entlocken. Sie iſt entzückt bei dem Gruße Jeſu:

Er grüße mich mit ſeines Auges Gruß,
Und küſſe mich mit ſeines Mundes Kuß:
Heilig macht ſein Augenſchein,
Und ſein Mund
Flößt zur Stund'
Meiner Seel' Entzückung ein!

Es iſt natürlich, daß die fromme Seele beſonders jene Augenblicke feiert, wenn der Herr im hl. Sakramente ſich mit ihr vereinigt; wie Jeſus ihr mehr als Alles iſt, ſo möchte ſie auch dem Heiland Alles und Alles ſein, wie Johannes möchte ſie ſich an ſeine Bruſt ſchmiegen, Alles ſchenkt ſie ihm, und dieſe herzliche Liebe ſpricht ſich am einfachſten und rührendſten in dem Refrain des Liedes (S. 162.) aus:

O du herzgeliebter Gott,
Wenn mir tauſend Herzen blieben,
Wollt' ich dich mit allen lieben!

Es folgt noch ein viertes und fünftes Buch; wir glauben aber, dieſe beiden übergehen zu dürfen, einmal des Raumes wegen und weil wir im Vorhergehenden genugſam Proben des frommkindlichen Sinnes des Dichters dem Leſer vorgelegt haben, dann aber, weil dieſe zwei Bücher nichts mehr oder nur wenig enthalten, was nicht in andrer Form ſchon in den drei erſten vorgekommen wäre.

Noch ein Wort über den Nebengedanken, der den Herausgebern bei ihrer Arbeit vorſchwebte! „Man erwartet ein neues Geſangbuch für die Erzdiözeſe Freiburg. Sie wollten nun durch dieſe Lieder den Gedanken anregen, mehr nach den gediegenen altkatholiſchen Kirchenliedern, als nach den oft hohlen Klängen neuerer Dichter zu greifen.“ Möchte dieſer Wunſch erfüllt werden, möchte in unſern Geſangbüchern einmal jener Geiſt athmen, der immer in der Kirche lebte und Kraft und Begeiſterung in die Seelen goß, möchten die alten körnigen und kindlichen Kirchenlieder wieder die neueren zuſammengeleimten religiöſen Lieder verdrängen, in denen kein Funke ewigen Lebens iſt!

Papier und Druck der „heiligen Seelenluſt“ ſind ſehr ſchön; den Titel ziert ein Kupfer „Chriſtus am Oelberg“ nach C. Dolci.

Ed. Vogt,
Repetent am Wilhelmſtift.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Mack, D. Kuhn
und D. Hefele,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl.
Universität Tübingen.

Jahrgang 1839.

Viertes Quartalheft.

Tübingen,
im Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
Wien, bei Carl Gerold.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber die Beschränkung der kirchlichen Lehrfreiheit.

Zu den stehenden Vorwürfen gegen die katholische Kirche gehört die Klage, sie banne die Geister durch die Beschränkung der Lehrfreiheit, jede selbstständige Regung auf dem religiösen Gebiete werde dadurch schon im Keime unterdrückt, jeder neue Lichtstrahl in seiner Wiege erstickt, jeder Fortschritt durch die starr entgegengehaltene Professio fidei als eine Revolte gebrandmarkt, und der kirchlichen Lehrer selbsteigener Verstand von vornherein zum Gefangenen gemacht. Die katholischen Synoden, sagt man, haben den christlichen Geist in den Buchstaben gebannt, und den Buchstabendienst als heilige Pflicht geboten. Kannst du dich wundern über die Reliquienverehrung in der katholischen Kirche? Sie hat ja auch den christlichen Geist zu einer Antiquität gemacht, und als eine Reliquie aus alter Zeit, ausgetrocknet und leblos,

wie dieſe, aufgeſtellt in ihrer dogmatiſchen Antikenſammlung. Die katholiſchen Theologen aber haben ſich leibeigen gegeben dem altkirchlichen Syſteme, und dieſes hat ihre Zunge und ihre Feder mit den dreihundertjährigen Feſſeln der Fides tridentina umſchlungen. Daher die Stabilität im katholiſchen Lehrbegriff, daher die inhaltliche Gleichheit der Predigt in allen katholiſchen Kirchen, daher der eine Glaube da und dort, bei Alt und bei Jung, bei Theologen und Laien, bei Gelehrten und Ungelehrten.

So hören wir ſagen und klagen, bald gutmüthig, bald lieblos, hier milde, dort bitter. Darum mag ein Wort der Verſtändigung über die Schranken der kirchlichen Lehrfreiheit nicht am unrechten Platze ſeyn, zur unrechten Zeit iſt es ſicherlich nicht geſprochen. Ob es aber das rechte Wort iſt, darüber mögen Andere urtheilen.

Wir ſprechen zunächſt nur von den Schranken der Lehrfreiheit in der katholiſchen Kirche, nicht darum, weil etwa in unſerer Kirche allein eine ſolche Schranke beſtünde, ſondern weil uns, wie Jedermann die Angelegenheiten des eigenen Hauſes am naheſten liegen, und am meiſten intereſſiren. Wir wiſſen dabei ſehr wohl, daß auch in der proteſtantiſchen Kirche eine Beſchränkung der Lehrfreiheit von jeher beſtanden hat, noch in Kraft iſt und darin bleiben muß, wenn die kirchliche Einheit nicht verloren gehen ſoll. Die Vertheidigung dieſer Schranke iſt eine den ſymboliſchen Proteſtanten mit den Katholiken gemeinſame Sache, wenn gleich die Art der Vertheidigung von dem einen und andern Standpunkte aus ſich verſchieden geſtalten muß, und von dem

einen mit größerer, von dem andern mit geringerer Consequenz geführt werden kann.

Für den Katholiken ist es nothwendig, für manchen Andern ersprießlich, zu wissen a) welche Beschränkungen die katholische Kirche der Lehrfreiheit gesetzt habe, b) wie sich solche Beschränkung vom katholischen Standpunkte aus nicht nur rechtfertigen lasse, sondern als nothwendig erscheine, und c) welche praktische Folgen aus solcher Beschränkung hervorfließen, namentlich den Wirkungen der schrankenlosen Lehrfreiheit gegenüber.

A. Welche Schranken hat die katholische Kirche der Lehrfreiheit gesetzt?

Daß Laien, Priester und Bischöfe, welche von dem kirchlichen Glauben abgewichen sind, schon von den frühesten christlichen Zeiten an auch aus dem Schooße der Kirche ausgeschlossen und vom kirchlichen Lehramte entfernt wurden, ist eine allbekannte, durch hundert Beispiele belegbare Sache. Wer seine Bibel kennt, weiß, wie kräftig Paulus den zu seiner Zeit schon das Christenthum verfälschenden Irrlehren entgegengetreten ist, und die Irrgläubigen aus der Kirche ausgeschlossen hat. Vgl. Coloss. 2. I. Tim. 1, 19. 20. Wer in der Kirchengeschichte kein völliger Laie ist, weiß, wie die Gnostiker, die Montanisten, die Monarchianer, alle die Irrlehrer der ersten Jahrhunderte aus dem Schooße der Kirche ausgestoßen wurden, mochten sie sich auch, wie die Montanisten, noch so sehr nach bleibender Verbindung mit der allgemeinen Kirche sehnen. Und das geschah in den Zeiten des Druckes und schwerer Last auf der Kirche, in Zeiten, wo sie

noch für ihre äußere Existenz mit dem Kolosse des römischen Reiches zu kämpfen hatte. Wir kennen aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts einen christlichen Bischof Beryllus von Bostra in Arabien, gegen den sich seiner antitrinitarischen Lehre wegen eine Synode versammelte (244). Wir wissen von einem Paul von Samosata, dem von weltlicher Macht beschützten Bischofe Antiochiens in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, wissen aber auch, wie er auf Synoden zur Rede gestellt, zuletzt des bischöflichen Amtes verlustig erklärt und aus der Kirche ausgeschlossen wurde, weil die kirchliche Trinitätslehre von ihm als unwahr bekämpft wurde (269—272).

Seit die Kirche durch Constantin in den Bund mit dem Staate getreten, werden die Beispiele solcher Beschränkung der kirchlichen Lehrfreiheit nicht seltener, und durch alle Zeiten herab ließe sich die kirchliche Censur und Wachsamkeit über die Orthodoxie, besonders ihrer Lehrer, verfolgen. Wer die öffentlichen Symbole nicht annahm, wer den Beschlüssen der Kirchensynoden nicht beitrat, wer seine Rechtgläubigkeit nicht erprobte, ward zum kirchlichen Lehramte nicht zugelassen, oder aus demselben wieder entfernt. Nie sollte das christliche Bekenntniß durch die Willkühr der einzelnen Lehrer ein vom Winde bewegtes Schilfrohr werden, dafür wollten die Synoden von jeher sorgen, und die christlichen Heerden von jenen Hirten befreien, welche Krankheitsstoffe unter die Schafe zu bringen oder als Wölfe in der Heerde zu hausen drohten. Namentlich hat die Trienter Synode sich diese Aufgabe gestellt, und ihre dießfallsigen Bestimmungen sind bis auf unsere Tage in der katholischen Kirche verpflichtend.

Die Erfahrung von Jahrhunderten hatte gelehrt, wie gefährlich für ein Haus falsche Diener seyen; darum wollte das Concil von Trient für den großen kirchlichen Haushalt nicht blos geschickte, auch nicht blos fleißige, sondern vorzüglich auch treue Diener bestellt wissen, und darum hat es den Beschluß gefaßt:

alle jene, welche mit der Seelsorge verbundene Benefizien erlangt haben, sollen gehalten seyn, innerhalb zweier Monate vom Tage ihrer Besitzergreifung an, in die Hände des Bischofs, oder im Falle seiner Verhinderung, vor seinen Generalvikar oder Official ein öffentliches Bekenntniß ihres orthodoxen Glaubens abzulegen und ihren Gehorsam gegen die römische Kirche eidlich zu geloben *).

Aehnliches bestimmt die Synode in Beziehung auf die Universitätslehrer. Die Direktoren und Curatoren der allgemeinen Studien und Universitäten sollen dafür Sorge tragen, daß von den Universitäten die Beschlüsse der Trienter Synode vollständig angenommen und im Einklange damit von den Magistris und Doktoren die katholischen Religionslehren vorgetragen werden, und es sollen sich hiezu die Lehrer jahrjährlich durch einen feierlichen Eid verpflichten **). Eine allgemeine Formel für das abzulegende Glaubensbekenntniß schrieb P. Pius IV. durch die Bulle Injunctum nobis v. 13. Novbr. 1564 vor, und bestimmte, daß Alle, welche einer bischöflichen oder sonst hohen Kirche vorgesetzt

*) Sess. XXIV. Cap. XII. De Reformatione. 11. Novbr. 1563.

**) Sess. XXV. Cap. II. De Reformatione. 3. Dezbr. 1563.

würden, oder eine Dignität, ein Canonikat oder irgend eine mit Seelsorge verbundene Pfründe erlangen wollen, dieses Bekenntniß abzulegen gehalten seyen. Diese Verpflichtung sollte sich auch auf die Klöster, Conventе, Chorherrnstifte geistliche Ritterorden u. dgl. erstrecken.

Durch die weitere Bulle In sacrosancta, an demselben Tage erlassen, wurde von demselben Pabste im Hinblick auf das Trienter Decret in der Sess. XXV. c. II. de Reform. verordnet: daß künftighin kein Doktor, Magister oder Regens, und kein Professor irgend einer freien Kunst oder Facultät, sey er Clerikus oder Laie, Welt- oder Ordensgeistlicher, an irgend einer Universität oder auf einem öffentlichen Gymnasium oder sonstwo einen ordentlichen oder außerordentlichen Lehrstuhl erlangen, oder den schon erlangten behalten könne, ohne Ablegung des vorgeschriebenen Glaubensbekenntnisses; und die Bischöfe sollten hierüber zu wachen aufs strengste verpflichtet seyn.

Wie lautet denn aber das Glaubensbekenntniß, welches auf den Grund der Trienter Vorschrift von Pius IV. zur Norm gemacht wurde, und unter dem Namen der Professio fidei tridentinae bekannt ist; zu was haben sich denn die Bischöfe, Seelsorger, Docenten ꝛc. ꝛc. in der katholischen Kirche zu verpflichten? Die Formel *) hat folgenden Hauptinhalt:

*) Sie findet sich in dem Magn. Bullar. Rom. T. II. p. 127. ed. Lugd., in den Ausgaben des Trienter Concils, bald am Ende, bald, wie in der Gallemart'schen der Sess. XXIV. beigegeben, in den: Libri symbolici eccles. rom. cath. ed. Danz p. 308., in Guerike's Symbolik S. 96. und sonst vielfach.

1) Ich erkläre meinen Glauben an und mein Bekenntniß auf das in der römischen Kirche übliche, nizänisch-constantinopolitanische Symbolum (mit dem abendländischen Zusatze Filioque, wie solches in der Messe gebetet zu werden pflegt, und auch in die symbolischen Bücher der Protestanten übergegangen ist) *).

2) Ich verspreche mein festes Halten an den apostolischen und kirchlichen Traditionen und an den übrigen Gebräuchen und Bestimmungen der Kirche.

3) Die hl. Schrift will ich nach der Auslegung der Kirche, als der einzig authentischen Interpretin der Bibel, und nach dem unanimis consensus Patrum (was mit der Interpretation der Kirche zusammenfällt) anerkennen und erklären.

4) Ich bekenne die sieben Sakramente und nehme den kirchlichen Ritus bei der feierlichen Ausspendung derselben an.

5) Ebenso recipire ich die Tridentinischen Bestimmungen und Erklärungen über die Erbsünde und die Rechtfertigung.

6) Ich bekenne, daß in der Messe Gott (Christus) wahrhaft und im eigentlichen Sinne als Sühnopfer dargebracht werde für Lebende und Verstorbene, daß im Sakrament der Eucharistie der Leib und das Blut Christi mit dessen Seele und Göttlichkeit wahrhaft, wirklich und wesenhaft (vere, realiter et substantialiter) gegenwärtig sey, und daß eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brodes in den Leib, und der des Weines in das Blut vorgehe,

*) S. Libri symb. eccl. evang. ed. Hase p. 12.

welche von der kathol. Kirche Transsubstantiation genannt wird.

7) Ich bekenne, daß auch unter der einen Gestalt allein der ganze und volle Christus und das wahre Sakrament genossen werde.

8) Ich halte fest, daß es einen Reinigungsort gebe, daß den Seelen darin die Fürbitten Anderer zu Gut kommen, daß die Heiligen verehrt und angerufen werden sollen (dürfen) *), daß sie bei Gott für uns Fürbitte einlegen, und daß ihre Reliquien hoch zu achten seyen *).

9) Ich behaupte auf's Festeste, daß die Bilder Christi, der Gottesgebährerin und anderer Heiligen beizubehalten und zu ehren seyen; auch daß die Ablaßgewalt von Christus der Kirche hinterlassen, und der Gebrauch der Indulgenzen dem christlichen Volke sehr heilsam sey **).

10) Ich erkenne die heilige, katholische und apostolische römische Kirche als die Mutter und Lehrerin aller Kirchen, und verspreche und schwöre dem römischen Bischofe, als dem Nachfolger des Apostelfürsten Petrus und Stellvertreter Christi, wahren Gehorsam.

---

*) Der Sinn der hier gebrauchten Participien: sanctos — venerandos, invocandos, reliquias venerandas erklärt sich aus der Tridt. Sess. XXV. de invoc. S. S. worauf dieser Passus in der Professio sich bezieht. Das Tridentinum aber erklärte nicht, daß die Heiligen angerufen werden müssen, sondern: bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare.

**) Mit Rücksicht auf Tridt. Sess. XXV. decret. de Indulg.

11) Ich nehme die kirchlichen Canonen und die Beschlüsse der ökumenischen Concilien, besonders der Trienter Synode an, und verwerfe und anathematisire alles Entgegenstehende.

12) Endlich verspreche ich Festhaltung an dem wahren, allein beseligenden katholischen Glauben, und Sorge für dessen Festhaltung und Verkündigung auch bei meinen Untergebenen und Anvertrauten.

Durch den Eid auf dieses sg. Tridentinische Glaubensbekenntniß sollte den katholischen Bischöfen, Domherrn, Seelsorgern, Professoren und allen denen, welchen vermöge ihrer Stellung ein beträchtlicher Einfluß auf die religiöse Richtung Anderer zukommt, für ihre Amtsthätigkeit, besonders Lehrthätigkeit eine bestimmte Norm auferlegt, und sie für einen bestimmten Charakter der Lehre in Pflichten genommen werden. Keinem sollte es somit freistehen, nach eigenem Gutdünken in der Kirche und Schule zu lehren und zu predigen, keinem erlaubt seyn, als höchsteigener Meister im dogmatischen Gebiete zu walten und zu schalten und nach Belieben diese oder jene religiöse Meinung und Ansicht seinen Pflegempfohlenen, sey es von der Kanzel, oder von dem Katheder herab zu empfehlen und einzuschwärzen, vielmehr sollte sich jeder mit einem, jedem Ehrenmann heiligen Eide verpflichten, dem abgelegten Glaubensbekenntnisse getreu den Lehrgehalt desselben zur Richtschnur seiner religiösen Vorträge und Aeußerungen zu nehmen, und dem selber feierlich bekannten kirchlichen Glauben in seinem amtlichen Wirkungskreise warme Anhänger zu gewinnen.

Die Professio fidei tridentinae bildet somit eine be-

ſtimmte und feſte Begrenzung der Lehrfreiheit und Lehrthätigkeit jedes Einzelnen, und daß ſie nicht nur auf die in der Seelſorge und im kirchlichen Lehramte ſtehenden Individuen ausgedehnt ward, ſondern ſich auch auf ſolche erſtreckte, welchen die allgemein ſcientiviſche und profan-wiſſenſchaftliche Bildung der katholiſchen Jugend anvertraut werden ſollte, darüber glaube ich, wird Niemand ſich höchlich verwundern, welcher mit offenen Augen die Frivolität geſehen hat, die von irreligiöſen Lehrern da oder dort in die Schulen der Jugend gedrungen iſt. Solcher Frivolität iſt es eigen, mit raſtloſer Proſelytenmacherei ihr eigenes Gift in die Herzen der Andern zu legen, mit ſchnöddem Witze oder ſpottendem Hohne die Achtung vor dem Heiligen in der jugendlichen Bruſt zu ertödten, und die Anhänglichkeit an die eigene Kirche, der im Geiſte nicht mehr anzugehören der borurirten Aufklärung Stolz iſt, auch in den Gemüthern der Schüler zur eiſigen Kälte herabzudrücken. Wer möchte es einer katholiſchen Synode, oder einem katholiſchen Kirchenfürſten verargen, Sicherheitsmaßregeln gegen das Eindringen ſolcher Verführung von unten zu nehmen? Doch es iſt noch nicht an der Zeit, die Beſchränkung der Lehrfreiheit in der katholiſchen Kirche zu würdigen. Uns liegt die Frage näher, ob die genannte Professio fidei tridentinae die einzige Schranke der Lehrfreiheit in der katholiſchen Kirche ſey, und ob dieſe alsdann über jeden in jener Professio nicht enthaltenen Punkt die Lehre und Anſicht dem Privaturtheile der Einzelnen anheimgegeben habe? Letzteres hat in keinem Falle ſtatt, denn wenn ſich auch die Tridentiniſche Glaubensformel nur auf einige Lehrpunkte, und zwar die dem Proteſtantismus

entgegenstehenden ausdrücklich erstreckt; so schließt sie doch auch zugleich den ganzen übrigen katholischen Lehrbegriff implicite in sich, und verpflichtet auch zu diesem, indem sie im zweiten Punkte ein Festhalten an der kirchlichen Tradition, im dritten das Versprechen der Auffassung und Erklärung der Bibel nach der Interpretation der Kirche und dem unanimis consensus Patrum verlangt, im eilften aber die Anerkennung der kirchlichen Canonen und der Dekrete aller allgemeinen Concilien fordert. Die Verpflichtung auf diese Formel schließt somit eine Verpflichtung auf den ganzen katholischen Lehrbegriff in sich, und dieser ist die wahre und vollständige Schranke der Lehrfreiheit für den Einzelnen in dogmatischer Hinsicht. Das, und nur das, aber alles das soll von dem Diener und Mitgliede der Kirche gelehrt werden, dessen sich die katholische Kirche als göttlicher Wahrheit bewußt ist. Es ist auch unter den Katholiken kein Zweifel darüber, ob irgend ein Punkt der fides catholica, welcher in jener Formel von Pius IV. keine Stelle gefunden hat, von irgend einem katholischen Lehrer aufgegeben oder bekämpft werden dürfe, ohne daß dieser aufhöre, Mitglied der katholischen Kirche zu seyn. Es liegt dieß, wie wir später zeigen müssen, im Principe des Katholizismus, d. h. in dem Begriffe, den die katholische Kirche von sich selber hat, und den sie nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben.

In der That hat auch die Kirche schon faktisch das Recht sich vindicirt, die in der Tridentinischen Formel angedeuteten Schranken der Lehrfreiheit genauer zu bezeichnen und jede neue, von der übrigen Kirche allgemein recipirte dogmatische Entscheidung des Pabstes, jede Verwerfung einer

neuen wirklich häretischen oder auch nur für den Glauben bedenklichen Lehre ist eine neue Schranke, oder vielmehr eine frische, deutlichere Verzeichnung jener allgemeinen Schranke der Lehrfreiheit, die von dem katholischen Kirchenglauben überhaupt gebildet wird. Hieher gehört historisch, um nur einiger zu gedenken, die Damnatio errorum Jansenii von Innozenz X. 1653, und die Verdammung der Irrthümer des Paschasius Quesnel durch Clemens XI. v. J. 1713 (Unigenitus.). Daß durch sie das katholische Bewußtseyn über das Verhältniß der jansenistischen Lehre zum kirchlichen Lehrbegriff aufgeklärt werden solle, lag in der Bestimmung der genannten zwei Bullen, da aber das Kirchenoberhaupt und die ihm assistirenden Theologen sowohl in dem ältern als jüngern Jansenismus unwahre und unkatholische Behauptungen fanden, mußten jene Bullen auch zugleich eine Verdrängung des jansenistischen Irrthums aus der katholischen Kanzel und Schule verlangen, und darum findet sich in beiden die in solchen Fällen gewöhnliche Formel: ne de dictis propositionibus (die als irrig ausgezogenen Sätze) sentire, docere, praedicare aliter praesumant, quam in hac praesenti nostra declaratione et definitione continetur. Solchen dogmatischen Kathederbullen des Pabstes ist zwar keine Unfehlbarkeit zuzuschreiben, und sie erhalten erst durch die Zustimmung des gesammten Episkopates eine auch für das forum internum des eigenen Glaubens und Gewissens verbindende Kraft. Für das forum externum dagegen haben sie schon an und für sich eine normirende Geltung, und der einzelne Pfarrer und Lehrer darf sich in canonischem Gehorsam nicht mehr beigehen lassen, die vom Pabste censurirten

Sätze und Meinungen auf die Kirchen- oder Lehrkanzel zu bringen, und seine kirchenamtliche Stellung, die ihn mit einer höheren, als rein persönlichen Autorität umkleidet, zur Einschwärzung einer Lehre zu verwenden, die vom höchsten Kirchenoberhaupte mindestens als gefährlich oder ärgerlich bezeichnet worden ist. Sollte aber dennoch einmal der Fall eintreten, daß eine solche päbstliche Bulle einen wahrhaft katholischen Lehrpunkt censurirte, oder einen unkatholischen vorschriebe, die Gewissen würden alsbald zur Ruhe kommen durch die Remonstration der gesammten lehrenden Kirche, denn auch ein Pabst kann das allgemein kirchliche Bewußtseyn nicht verkehren, oder tyrannisch zum Schweigen bringen. Ein „einfach zum Gehorsam verweisen" hilft ja bekanntlich nichts, wenn die Gewissen verletzt sind. Ich will zum Belege hiefür nicht der Streitigkeiten des Pabstes Johann XXII. mit den Franziskanern, wohl aber jener seiner dogmatischen — freilich nicht in einer Bulle, sondern in einer Predigt v. J. 1331 enthaltenen — Behauptung erwähnen, daß die Seligen vor dem jüngsten Tage nicht zur Anschauung Gottes gelangen könnten. Occam, Nikolaus von Lyra, Durand de St. Pourcain, viele Bischöfe und Theologen erklärten sich gegen solche Lehre, sie als häretisch bezeichnen, und der Pabst sah sich veranlaßt, durch eine besondere Bulle seine Behauptung zurückzunehmen und sein Bekenntniß der katholischen Lehre feierlich auszusprechen *).

Darum träumen diejenigen eitel, welche das katholische Dogma in die Willkühr eines Menschen gegeben glau-

*) Baluzii Vitae Papar. Aven. T. I. p. 175 sqq.

ben und von Glaubenstyrannei und Dogmenmacherei des Pabſtes reden; das Dogma hat ja nicht in der Privatanſicht des Pabſtes, ſondern in dem vom heiligen Geiſte überwachten allgemeinen Bewußtſeyn der Kirche ſeine feſte Stütze, und keiner Menſchengewalt wird der Sieg über daſſelbe gelingen.

Jedoch nur, was wirklich de fide iſt, kann in dogmatiſcher Rückſicht eine Schranke der Lehrfreiheit in der katholiſchen Kirche bilden, auf Theologumena aber, auf Schulmeinungen und Anſichten einzelner großer Theologen und Kirchenlehrer kann ſich die Glaubenspflicht nicht erſtrecken, und von ihrer Annahme, Feſthaltung und Vertheidigung iſt die Mitgliedſchaft in der Kirche nicht abhängig. Man kann Scotiſt oder Thomiſt, Nominaliſt oder Realiſt ſeyn, um alter Gegenſätze zu erwähnen, kann die unbefleckte Empfängniß Mariens glauben oder nicht glauben, die päbſtliche Unfehlbarkeit vertheidigen oder angreifen u. dgl., und doch der großen kirchlichen Gemeinſchaft in allweg angehören. Wie ſich auf ſolche divergente Anſichten und Theorien die Glaubenspflicht nicht erſtreckt, ſo kann an ſich auch die Beſchränkung der Lehrfreiheit darauf nicht ausgedehnt werden; ich ſage, an ſich, denn, wenn der Kampf dieſer Meinungen den Frieden der Kirche ſtört, kann auf kirchenpolizeilichem oder disciplinarem, nicht aber dogmatiſchem Wege dagegen eingeſchritten und die Ruhe der Kirche geſichert werden, wie dieß in dem Streite der Dominicaner und Franciscaner, der erſteren gegen, der letzteren für die unbefleckte Empfängniß Mariä geſchehen iſt. Ein kirchliches Einſchreiten war am Platze, aber keine Anſicht konnte dog-

matisch sanctionirt werden, — weil Schrift und Tradition keine Entscheidung hierüber enthielten. Daß jedoch die kirchen-polizeiliche Maßregel mehr zu Gunsten der Franziscaner ausfiel, und ihnen auf der Kanzel und im Katheder der öffentliche Vortrag ihrer Ansicht ohne Polemik erlaubt, den Gegnern aber gleiches Recht nicht eingeräumt wurde, das mag in den individuellen Ansichten der Päbste, besonders des Franziscaners Sixtus IV., andererseits aber darin seinen Grund haben, daß von der Mehrzahl der damaligen Christen die s. g. fromme Ansicht festgehalten wurde; ausdrücklich ward aber beigesetzt, es sollte damit der Lehre der Dominicaner kein Präjudiz gestellt und auch den Franziscanern die Bekämpfung derselben nicht erlaubt seyn *).

Erstreckt sich, so müssen wir jetzt noch weiter fragen, die Beschränkung der Lehrfreiheit in der katholischen Kirche auch über das dogmatische Gebiet hinaus in das Bereich der Kirchenverfassung, des Ritus und der Disciplin? Gewiß kann die Kirche von jedem ihrer Mitglieder gebührende Ehrfurcht gegen die kirchlichen Institutionen, Ordnungen und Gebräuche erwarten, und muß die Erhaltung solcher Ehrfurcht in den christlichen Gemeinden um so mehr wünschen und anstreben, als die Disciplin, der Kult und die Ordnung in der Kirche so enge mit dem Lehrbegriffe zusammenhängen, und die Achtung vor dem Einen mit der Ehrfurcht vor dem Andern zu stehen und zu fallen pflegt. Darum kann und muß die Kirche von jenen ihrer Mitglieder, de-

*) Eine kurze Zusammenstellung der Gesch. hierüber bei Klee, Dogmatik II, 349 ff.

nen gemäß ihrer Stellung besonderer Einfluß auf die Gesinnungen und Gemüther der Gemeinden zusteht, sich die gehörige Bürgschaft und Sicherheit zu verschaffen suchen, daß sie nicht mit kecker und frecher Hand zu neologischen Experimenten greifen, und destruktive Tendenzen im äußeren Kirchthum verfolgen. Deßhalb nimmt auch die Professio fidei tridentinae dem Einzelnen, der zu ihrer Ablegung verpflichtet ist, das Versprechen ab, daß er festhalten wolle an den kirchlichen Gebräuchen und Einrichtungen N. 2., an dem Ritus bei feierlicher Administration der Sakramente N. 2. u. dgl. Dieß schließt zugleich das weitere Versprechen in sich, daß er die Polemik gegen Verfassung, Disciplin und Kult der Kirche nicht zum Gegenstand seiner Lehrthätigkeit nehme; und so wenig es dem Einzelnen verboten seyn kann, seine Wünsche nach zweckmäßiger Verbesserung in diesen Dingen laut werden zu lassen, so wenig kann es die Kirche seiner Willkühr anheimstellen, ob er der kirchlichen Ordnung auch in seiner Lehrthätigkeit Achtung bezeugen, oder — zum öffentlichen Schaden — selbe bei Seite setzen und verletzen wolle durch Rede und Handlung.

So liegt denn in einigen Artikeln der Tridentinischen Formel auch eine Beschränkung der Lehrfreiheit über nicht dogmatische Punkte der Kirchenverfassung, des Ritus und der Disciplin. Halten wir dieß zusammen mit dem früher Gewonnenen; so ergiebt sich uns im allgemeinsten Ausdrucke das Resultat: die Lehrfreiheit in der katholischen Kirche ist beschränkt durch die Verpflichtung zu ungestörter Erhaltung des kirchlichen Glaubens und Lebens.

Es fragt ſich nun weiter:

B. wie ſolche Beſchränkung der Lehrfreiheit vom katholiſchen Standpunkte aus ſich nicht blos rechtfertigen laſſe, ſondern ſelbſt als nothwendig erſcheine.

Ich kann nur lehren, ſagt man, was ich glaube, die religiöſe Ueberzeugung aber iſt Eigenthum des innern Menſchen, und muß frei ſeyn von äußerem Zwange. Keine fremde Hand hat Fug und Recht, in dieß innere Heiligthum meines Geiſtes einzugreifen.

Gewiß iſt Freiheit der Gedanken, des Glaubens und Gewiſſens ein unverlierbares Menſchenrecht, gegen das keine Verjährung gilt, das unter keinem Rechtstitel entzogen werden kann, und an dem jede phyſiſche Waffe ſtumpf werden muß. Die glorreichen Zeiten des Martyrthums haben dieß immer gezeigt. Keine Schergenlanze war ſo lange, daß ſie die religiöſe Ueberzeugung eines glaubensfeſten Chriſten erreicht hätte, kein Schwerdt ſcharf genug, um ſie entzwei zu ſchneiden, keine Folter ſo ſinnreich, um ihr die Daumenſchraube anlegen zu können; und mochte auch die Zunge ausgeriſſen werden, die das chriſtliche Bekenntniß geſprochen hatte, der Glaube ſelbſt blieb unzugänglich für Meſſer und Zange, für Kohle und Scheiterhaufen, für die Thiere des Circus, wie für die Schergen des Schafots. Der Glaube alſo ſelbſt unterliegt keiner Gewalt, und ſie iſt weder im Stande, noch auch befugt, und ſtünden ihr alle Mittel zu Gebote, eine religiöſe Ueberzeugung dir auszureißen oder eine andere einzupflanzen. Du biſt unumſchränkter Herr im Bereiche deines Glaubens, kannſt die an dich ergangene Beleh-

rung aufnehmen oder zurückweisen, kannst dein geistiges Ohr der Wahrheit oder der Lüge öffnen, diese oder jene einziehen lassen in dein Gemüth.

Darum kann es keiner Kirche beifallen, Jemanden mit Gewalt ihr Bekenntniß aufzudringen, durch physische Waffen, körperliche Züchtigung oder noch Härteres in irgend einem Gemüthe Glauben pflanzen und Ueberzeugung säen zu wollen. Bewaffnete Missionen und so eigentlich Mark und Bein durchdringende Zusprüche können nicht im Sinne einer Kirche seyn, mochten auch durch Vermengung des Politischen und Religiösen da und dort, zu Madrid und zu Genf ähnliche Erscheinungen erzeugt werden.

Ganz verschieden hievon ist aber die Frage: kann eine Kirche von ihren Mitgliedern ein bestimmtes Glaubensbekenntniß fordern? Die Antwort hierauf wird sich von verschiedenen Standpunkten aus ganz verschieden gestalten. Mir scheint gewiß, daß mit dem Verluste des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses auch die kirchliche Gemeinschaft verloren geht, und eine Religionsgesellschaft, die sich von jedem Symbolum befreit hätte, dürfte weit eher auf den althistorischen Namen: „Brüder und Schwestern des freien Geistes," als auf *den* einer Kirche Anspruch zu machen berechtigt seyn.

Die katholische Kirche aber begreift sich wesentlich als eine *sichtbare* Kirche mit bestimmtem Lehrbegriff, mit gegliederter Ordnung und geregeltem Kultus. Als solche muß sie Jeden von sich weisen, der nur in äußere Verbindung, nicht in innere Einheit mit ihr treten, nur theilweise, nicht ganz sich zu ihrem Glauben bekennen und ihrer Ordnung fügen will. Er mag sich nach höchsteigenem Belieben seine

Glaubensweiſe bilden, mag aus den verſchiedenen Schulen und Richtungen das ihm Gefällige herholen und nach ſeinem Geſchmacke es miſchen; nur ſoll er die katholiſche Kirche mit dem Verlangen nach Aufnahme verſchonen, und ſie nicht mit dem unverſtändigen Anſinnen behelligen: „ich will zwar dich nicht, aber du mußt mich haben.“ Läßt ihm die Kirche ungeſchmälert die Freiheit, ſeine geiſtige Ruhe und Befriedigung zu ſuchen, wo er will; ſo kann ſie andererſeits auch für ſich die Freiheit anſprechen, nur den in ihre Gemeinſchaft aufzunehmen und in derſelben zu behalten, der ihre eigene Ruhe und Eintracht weder ſchon von vornherein zu gefährden droht, noch ſie wirklich untergräbt. Das hat ſchon St. Paulus gewußt und geübt (ſ. oben S. 563.), und der Kirche Schickſal, falls ſie heterogene Beſtandtheile in ſich aufnehmen würde, iſt von Chriſtus ſelbſt angedeutet in den Worten: „jedes Reich, das ſich in Parteien trennt, wird verwüſtet; und jede Stadt, jede Familie, die in ſich uneinig iſt, wird nicht beſtehen.“ Matth. 12, 25.

Aber iſt es nicht möglich, einer Kirche in den meiſten ihrer Lehrpunkte beizuſtimmen, in dem einen oder andern dagegen abweichende Anſicht zu haben, und kann in ſolchem Falle nicht die alte Regel: a parte potiori fit denominatio ſtatt haben? Ich kann den Lehrbegriff einer Kirche für den probateſten halten, kann faſt ſämmtliche Dogmen derſelben mit meinem Geiſte in Harmonie bringen, nur wenige dagegen muß ich ſchlechthin als irrig verwerfen; habe ich nun in einem ſolchen Falle nicht Recht und Fug, Mitglied dieſer Kirche ſeyn zu wollen? So denken Manche. Aber dieſe Anſicht beruht weſentlich auf dem andern Gedanken, daß keine

Kirche die volle christliche Wahrheit in all ihrer Reinheit in sich trage, bekenne und ausspreche. Eine Kirche, die solche Voraussetzung billigt, oder selber verkündigt, eine Kirche, die gesteht, daß sie nicht die ganze Wahrheit und die Wahrheit nicht ganz bewahre, nicht das lautere Christenthum, und das Christenthum nicht völlig lauter in sich trage, eine solche kann und muß auch den als ihr Mitglied betrachten, der die gänzliche Conformität seines christlichen Glaubens mit dem Kirchenglauben offen in Abrede stellt, denn der vollen christlichen Wahrheit ist sie ja auch sich selbst nicht bewußt, und darum muß sie die Möglichkeit einräumen, daß da und dort eine vom kirchlichen Lehrbegriffe abweichende Ansicht der absoluten christlichen Wahrheit wo nicht näher, doch mindestens ebenso nahe stehen könne, als das kirchliche Bekenntniß.

Ganz Anderes aber ergiebt sich aus dem Begriffe der katholischen Kirche. Sie ist sich bewußt, die Trägerin und Bewahrerin der vollen, göttlichen, darum unantastbaren und untheilbaren Wahrheit zu seyn, sie weiß sich gestiftet vom Gottmenschen, geleitet vom heiligen Geiste, ausgerüstet mit höherer Autorität, getragen durch Gottes Kraft, bestellt als untrügliche Verkünderin des göttlichen Wortes. Wer darum in einem Punkte ihre Autorität nicht anerkennt, erkennt sie überhaupt nicht an, wer in einem Dogma von ihr abweicht, negirt ihren ganzen Charakter, wer in einem Punkte der Wahrheit seine Zustimmung versagt, entziehet solche der ganzen Wahrheit, negirt ihren göttlichen Ursprung, und setzt seinen individuellen Geist zum Richtmaße für die höhere Wahrheit. Darum wendet die katholische Kirche auch auf sich die Worte des Herrn an: „wer nicht mit mir ist, der

ist wider mich;" und auf ihren Lehrbegriff bezieht sie es gewissermaßen, was Jakobus sagt: „wenn Jemand das ganze Gesetz befolgt, übertritt aber ein einziges Gebot, so verschuldet er sich an allen." Sie weiß mit ihrer, als unfehlbar und göttlich festgehaltenen Kirchenlehre nicht zu markten; ist nicht mit $\frac{2}{3}$ oder $\frac{3}{4}$ zufrieden, sondern sagt, und muß von ihrem Selbstbewußtseyn aus sagen: wer nur in einem Dogma von mir abweicht, läugnet meinen Grundcharakter als Trägerin der göttlichen Wahrheit, und kann darum mein Mitglied nicht seyn.

Ist aber die katholische Kirche von ihrem Prinzipe aus nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, von einem jeden ihrer Mitglieder Conformität seines Glaubens mit dem Kirchenglauben zu verlangen; so hat sie nothwendig Recht und Pflicht, von ihren Lehrern und Seelsorgern treues Festhalten an der untheilbaren und vollen christlichen Wahrheit zu fordern, und nur jene zu einem kirchlichen Lehramte zuzulassen, die ihre religiöse Corformität mit dem Glauben und Leben der ganzen Kirche auf unzweideutige Weise bezeugt und an den Tag gelegt haben.

Die Art solcher Bezeugung könnte eine verschiedene seyn. Langjährige Erprobung würde den besten Beweis kirchlicher Gesinnung liefern, aber solche Prüfung ist nicht überall anwendbar. Öffentliche Bethätigung kirchlicher Conformität in Thaten und Schriften wäre das zweite, aber man kann solche Bezeugung selten nur von dem jungen Manne erwarten, der eben in das kirchliche Lehramt eintreten will. Das Concil von Trient hat darum ein anderes Bezeugungsmittel für die Candidaten des kirchlichen Lehramtes festgesetzt, und

dem Sinne der Synode gemäß hat ein Jahr nach ihrer Beendigung Pabst Pius IV. eine allgemeine Formel solcher Bezeugung, die Professio fidei tridentinae, durch eine feierliche Bulle publicirt.

Würde aber je einmal die katholische Kirche ihren Lehrern gestatten, von irgend einem kirchlichen Lehrpunkte willkührlich abzuweichen, sie hätte damit das Bewußtseyn von sich selber, als der Trägerin und Bewahrerin des vollen und lauteren Christenthums aufgegeben, hätte ihre höhere Autorität selber verläugnet, und sich im eigenen Begriffe vernichtet. Sie muß, wenn sie nicht von sich selbst abfallen und das Bewußtseyn von sich aufgeben will, es ihren Lehrern zur Pflicht machen, das, nur das, aber all das zu lehren und zu verkünden, was sie selbst als göttliche Wahrheit erkennt und verehret.

Die katholische Kirche hält hierin fest an dem bekannten, aber viel mißbrauchten Satze ihres großen abendländischen Lehrers: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas. Sie lehret die Liebe, und macht auch von den Werken der Liebe die Seligkeit abhängig, selbst auf die Gefahr hin, darüber fortwährend liebloses Urtheil zu hören. Sie gestattet in dubiis die libertas, und verlangt keine Verpflichtung auf Schulmeinungen und theologische Theorien, sie ehret und achtet selbst jene Männer, die ohne häretische Absicht in irgend einem Punkte den Sinn der Kirche nicht richtig getroffen haben, einen Cyprian, Augustin, Fenelon; aber auch ihr ist maxime amica veritas, und von der als göttlich erkannten Wahrheit kann sie keinen Zoll breit weichen, denn agitur de salute perpetua, was ja auch

die proteſtantiſchen Symbole in Betreff der in ihnen enthaltenen Lehre behaupten *).

Wie ihren Lehrbegriff, ſo erkennt die katholiſche Kirche auch die Grundelemente ihres Lebens, ihrer Verfaſſung, ihres Kultus und ihrer Disciplin als höherer göttlicher Quelle entfloſſen; ſie weiß weiter, daß ſelbſt jene Punkte ihrer äußeren Darſtellung, die eines ſo hohen Urſprungs entbehren, ſo enge verwachſen ſind mit dem göttlich Ueberlieferten, und den unantaſtbaren Fundamenten, daß von unvorſichtiger und unberufener Hand mit dem Einen gar leichtlich das Andere verletzt wird; und ſie ſieht endlich gar wohl ein, daß auch ihre fließenden und veränderbaren Elemente des Lebens nicht der frechen Willkühr und Zerſtörungsſucht Einzelner überantwortet ſeyn können, ohne dem Ganzen zu ſchaden, — dieß alles erkennt die katholiſche Kirche zu gut, als daß ſie nicht von ihren Lehrern auch Achtung und Bewahrung des kirchlichen Lebens verlangte. Und ſie kann ſolches verlangen, ohne den temporären Einrichtungen in ihr ewigen Werth zuſchreiben zu wollen. Die Kirche wäre unverkennbar zu tadeln, wenn ſie jedem Rufe nach Aenderung und Beſſerung im beweglichen Theile ihres Lebens unabänderlich ihre Ohren verſchließen und jegliches Zeitbedürfniß gänzlich außer Acht und Rechnung ſtellen wollte. Aber ſie darf andererſeits nicht verkennen und vergeſſen, daß ihre tiefſten und grundweſentlichen Lebensformen unantaſtbare Ordnungen Gottes ſind, und darum kann und muß ſie auf die Erhaltung dieſer Lebensformen Jeden verpflichten, der ſelber ins kirchliche Leben

*) Form. Concord. Epit. n. 5. ed. Hase. p. 571.

auf besondere Weise eingreifen will, oder dem sie die Förderung dieses Lebens anzuvertrauen gesonnen ist. Es ist hier ganz derselbe Grund der Verpflichtung, wie bei dem Dogma. Zu einer Verpflichtung für Festhaltung der übrigen minder wesentlichen kirchlichen Ordnung und Einrichtung aber sieht sich die katholische Kirche mehr aus Gesellschaftsrücksichten, als durch ihren Begriff schon befugt und gedrungen. Wie im Staate, so muß auch in der Kirche, in ihrer sichtbaren Darstellung, Einheit und Ordnung herrschen, und wie jener keinem seiner Beamten willkührliche Aenderung der bestehenden Lebensformen erlauben kann; so auch die Kirche nicht. Der Staat wird es zugeben, daß von dieser oder jener Bestimmung sein Heil nicht abhängig sey, daß dieses und jenes ohne Verletzung des Begriffes, den der Staat von sich selbst hat, und ohne Bedrohung seiner Existenz einer Veränderung unterstellt werden könnte; aber das Recht, solche Aenderung zu treffen, kann er nur sich zuschreiben, und muß es aus Gesellschaftsrücksichten den Händen und der Willkühr seiner einzelnen Diener entziehen. Sonst würden die letzten Dinge ärger als die ersten, und des beständigen Niederreissens und Aufbauens wäre so lange kein Ende, bis ein kompletes Flickwerk und abentheuerliches Monstrum von Gebäude zu Tage läge, an dem tausend Maurerzeichen eitler Pfuscher zu sehen wären.

Aehnlich verhält es sich mit der Kirche. Ihrer Selbsterhaltung willen ist sie befugt und verpflichtet, jedes eigenmächtige Klopfen und Hämmern an ihrem äußeren Baue sich zu verbitten, und solche Personen mit ihren Hausämtern nicht zu beschweren, die das Wohnen in ihrem Gebäude gar

so unbequem fühlen und auch Andere zum Mißmuthe und zur Unzufriedenheit aufreizen wollen. Sie wird zwar zweckmäßige Vorschläge ihrer Hausbeamten nicht überhören und ohne Nachtheil des Gebäudes nicht außer Acht lassen dürfen, sie wird die Plane zu den partiellen Neubauten und Reparaturen einsehen und prüfen, und nach Befund durch geschickte und verständige Männer zur Ausführung bringen müssen; aber so wenig, als der Staat, kann sie solche Veränderungen auf eigene Faust dem Geschmacke oder der Geschmacklosigkeit des Einzelnen anvertrauen. Gar Manche haben für großartigen Baustyl keinen Sinn, und würden, wie weiland die Jakobiner in Straßburg, dem gothischen Thurme eine nagelneue Freiheitsmütze aufsetzen, oder wie dieselben Herrn die schönen Ornamente und Heiligenbilder des Portals als dem Zeitgeiste widerstrebend, hinwegschlagen lassen.

Darum verlangt die Kirche von ihren Lehrern und Seelsorgern die Verpflichtung zu Erhaltung ihrer Ordnung und Einrichtungen, der Formen ihres Lebens, und darum ist die Lehrfreiheit in der katholischen Kirche mit Recht und Nothwendigkeit beschränkt durch die Verpflichtung zu ungestörter Erhaltung des kirchlichen Lebens sowohl, als des kirchlichen Glaubens.

Diese kirchliche Schranke hat eine wesentliche Verwandtschaft mit der Bestimmung und Aufgabe der christlichen Priester und Lehrer. Diese sind bestellt und angeordnet zur Festigung, Erhöhung und Förderung des christlichen Glaubens und Lebens in jener Kirche, der sie angehören und ihre Sendung verdanken. Sie sollen, wie von der Kirche, so für die Kirche leben, dazu sind sie erwählt und erkoren, dazu

moralisch verpflichtet und in ihrem Innern gebunden, wenn sie nicht als treulose Parasiten blos der Fütterung nachgehen wollen. Mögen es auch Manche hierin nicht gar genau nehmen, mögen sie auch vergessen, daß sie zu Hirten bestimmt, und als solche ihre Heerde mit gesunder Speise, nicht mit giftigen Kräutern zu nähren verpflichtet sind, möge das Thun und Treiben von Vielen ihrem Berufe auch nicht von weitem entsprechen, mögen sie sich auch gebährden, als seyen sie darum auf den Leuchter gestellt, um Andere zu verführen, und darum mit kirchlicher Gewalt ausgerüstet, um desto sicherer das kirchliche Leben zerstören zu können; es bleibt uns doch unzweifelhafte Wahrheit, und ihnen wird es ihr Gewissen mit schrecklich bittern Worten einst sagen, daß sie bestellt gewesen seyen zur Festigung, Erhöhung und Förderung des christlichen Glaubens und Lebens in ihrer Kirche. Je öfter aber das Vertrauen der Kirche von solchen Personen getäuscht ward, je öfter sie sehen mußte, wie Manche statt ihrer Bestimmung und Aufgabe Genüge zu thun, selbe schnöde verletzten; desto mehr muß die Kirche von ihren künftigen Lehrern und Priestern eine moralische Garantie für Erfüllung jener ihrer Bestimmung und Aufgabe verlangen, und ihnen eine Schranke ihrer Thätigkeit auflegen, deren Art und Natur aus dem Zwecke des kirchlichen Lehramtes selbst resultirt. Soll nämlich der christliche Glaube und das christliche Leben in der Kirche gefestigt, erhöhet und gefördert werden, ja soll nur die Möglichkeit hiezu irgendwie da seyn; so muß als Fundament hiefür die ungestörte Erhaltung des wahren göttlich beglaubigten Lehrbegriffs gesichert und die Gefahr der Destruktion des kirchlichen Lebens beseitigt seyn.

Was gefördert werden soll, muß zuerst erhalten werden, was ich zu festigen und zu erhöhen die Pflicht habe, darf ich nicht niederreißen. Wenn darum die Kirche mir die Verpflichtung auf ungestörte Erhaltung ihres Glaubens und Lebens zur Bedingung macht, unter welcher ich eintreten kann in den Lehrstand, so verlangt sie von mir gar nichts Anderes, als was in einer ganz nothwendigen Beziehung steht zu der Aufgabe und dem Zwecke des kirchlichen Lehramtes, nichts Anderes, als ein Gelübde, ich wolle das Fundament, auf welchem allein die Bestimmung des Lehrers und Priesters in der Kirche erreicht werden kann, unverletzt bewahren, und auf es meine weitere Thätigkeit gründen und aufbauen. So steht denn die Schranke der kirchlichen Lehrfreiheit in einer wesentlichen Verwandtschaft mit dem Zwecke und der Bestimmung des kirchlichen Lehramtes, und die Kirche kann jene Schranke nicht aufgeben, ohne zugleich auf den Lehrstand selbst zu verzichten, denn ein kirchlicher Lehrer, der seiner Aufgabe gerade entgegenhandelt, ist schlechter, als gar keiner. Ist aber der Kirche ein Lehrstand Bedürfniß, und hat dieser, was gar nicht in Zweifel gezogen werden kann, die oben angegebene Aufgabe; so ist auch jene kirchliche Schranke nöthig, gerecht, und dieser Aufgabe entsprechend, und eben in ihrer Verwandtschaft mit der unbestreitbaren Bestimmung der christlichen Priester und Lehrer liegt ihre kräftige, aber nicht einzige Apologie.

Fassen wir die Pflicht der katholischen Kirche gegen ihren eigenen Begriff einerseits, die Gesellschaftsrücksichten derselben andererseits, beide zusammen ins Auge; so zeigt sich

uns: die katholische Kirche ist es ihren gegenwärtigen Mitgliedern und den kommenden Geschlechtern schuldig, daß sie ihre Lehrer und Priester zu ungestörter Erhaltung des kirchlichen Glaubens und Lebens verpflichte. Die Gläubigen haben nicht blos Pflichten gegen die Kirche, sondern die Kirche, respektive ihre Vorsteher, haben auch Pflichten gegen die Gläubigen. Des Hirten Pflicht ist aber vor Allem, die Hürde gegen Wölfe und reißende Thiere zu schützen, ihrer Umzäunung Festigkeit zu geben, und selber stete Wachsamkeit zu üben, auf daß nicht Diebe in den Schafstall gelangen; und sollten schon welche darin seyn, der gute Hirt kennt seine Pflicht und unterzieht sich jeder Gefahr bei deren Vollziehung. Die kirchliche Obrigkeit ist es jeder glaubigen Gemeinde schuldig, ihr nur den zu ihrem geistlichen Lehrer und Seelsorger zu bestellen, dessen Leitung sie sich vertrauensvoll hingeben kann, bei dem sie nicht Gefahr lauft, durch schlaue Künste um ihren heiligen Glauben gebracht zu werden, dessen Predigt sie zweifellos aufnehmen darf im Gemüthe, ohne die Furcht, es könnte der gute Same mit dem des Unkrauts und des Irrthums gemengt seyn. Die christliche Gemeinde ist berechtigt, von dem kirchlichen Obern die Bestellung eines solchen Lehrers und Seelsorgers zu verlangen, dem sie ohne bange Besorgniß die religiöse Erziehung der Jugend vertrauen darf, und von dem sie hoffen kann, er werde in die jugendlichen Herzen den Samen der unverfälschten göttlichen Wahrheit streuen, ihn begießen und pflegen; sie ist berechtigt, einen Pfarrer zu verlangen, der nicht durch frevles Niederreißen und Zerstören der kirchlichen Lebensformen statt Erbauung nur Aergerniß wirkt in der Gemeinde, und die Reli-

giosität statt zu fördern, nur hemmet. Und was sollen wir sagen, kann es den katholischen Gläubigen eines Landes oder einer Gegend gleichgültig seyn, ob die Erziehung und Bildung ihrer künftigen Priester und Seelsorger in treue oder untreue Hände gelegt ist? Ist die gläubige Gemeinschaft nicht zum Verlangen berechtigt, nur solche Priester an ihrer Spitze zu sehen, die ihre Erziehung und Bildung von Männern erhielten, welche moralische Garantien ihrer Conformität mit der allgemeinen Kirche, ihrer Rechtgläubigkeit und kirchlichen Gesinnung gegeben haben?

Auch die kommenden Geschlechter haben Rechte an die Kirche und deren Obern. Welche Verantwortung, wenn durch Saumseligkeit der Letztern in irgend einer Gemeinde das depositum fidei verloren gienge, welche Verantwortung, wenn die künftige Generation das christliche Saatfeld verwüstet anträfe, und vergebens nach dem Brode der wahren Lehre hungerte? Welche Verantwortung, wenn durch der kirchlichen Obern Schuld das kommende Geschlecht von Zweifeln zerrissen, von der Wahrheit entfernt, um Gemüthsruhe betrogen, in den Irrthum verrannt, der Lüge hingegeben am Abgrunde wandelte?

Solcher Zerrüttung vorzubeugen ist heilige Pflicht der kirchlichen Obern, und jene Professio fidei tridentinae zeigt ihnen den Weg und die Mittel hiezu. Bestellet glaubens- und pflichttreue Priester und Lehrer, und ihr werdet die Verwüstung an heiliger Stätte nicht schauen! Legt den Unterricht der christlichen Jugend, das ist der Geist jener Formel, leget ihn in die Hände kirchlich gesinnter Männer, und die Jugend wird in kirchlicher Gesinnung erzogen werden! Und

die kommenden Geschlechter rufen uns zu: wehe über euch, wenn ihr uns um den heiligen Glauben unserer Väter betrüget, wehe über euch, wenn ihr nicht festhaltet an der göttlichen Wahrheit, wenn ihr uns auf die Bahn des Irrthums führet, am kirchlichen Lehrbegriffe und kirchlichen Leben zu Verräthern werdet!

So ist denn die Kirche, oder die kirchliche Obrigkeit dem kommenden, wie dem gegenwärtigen Geschlechte es schuldig, durch Beschränkung der Lehrfreiheit und Verpflichtung zu einer Professio den Abfall von der Wahrheit und das Eindringen des Irrthums in die Gemeinden zu verhüten, so weit es in menschlichen Kräften steht. Und so erscheint denn jene kirchliche Schranke auch von dieser Seite nicht blos gerechtfertigt, sondern auch als nothwendig erfordert. Die Kirche ist es ihrem Begriffe, ihrer Selbsthaltung, der Gegenwart und den kommenden Generationen schuldig, der Willkühr des Einzelnen in heiligen Dingen nicht Thor und Thüre zu öffnen.

Aber

C) welche praktische Folgen fließen aus solcher Beschränkung der Lehrfreiheit hervor, namentlich den Wirkungen der schrankenlosen Lehrfreiheit gegenüber?

1) Solche Beschränkung, sagt man im Allgemeinen, entfremde das Gemüth dessen, der gewonnen und verpflichtet werden soll, und gebe doch der Kirche keine hinlängliche Sicherheit. Die Forderung einer Professio beweise einen kränkenden Mangel des Vertrauens, sie sey überflüßig bei dem, der mit seiner innersten Seele der Kirche angehört, nutz-

los aber bei dem Heuchler, dem es auf einen Meineid einer fetten Pfründe gegenüber nicht ankomme. So sey denn der Nachtheil einer solchen Verpflichtung größer, als der Vortheil, ja sie bringe nur erstern, nicht aber letztern. — Wir wollen sehen.

Ich glaube, Niemand wird sich gekränkt fühlen und über Mißtrauen beklagen, wenn er für ein öffentliches Amt im Staate in Pflichten genommen wird, denn die Uebertragung des Amtes selbst ist ja schon ein Beweis des Vertrauens, das in den guten Willen wie in die Fähigkeit des Betreffenden gesetzt wird. Ebenso bei der Kirche. Aber das Vertrauen sucht eine Steigerung, und findet diese in der moralischen Bürgschaft, die aus dem Eide entspringt. Andererseits wird der Eid seine psychologische Wirkung auch bei dem, der in Pflichten genommen wird, nicht verfehlen, denn das Bewußtseyn: ich bin durch einen Eid gebunden, ist für den ehrlichen Mann eine stete Aufforderung, der Kirche, dem Staate, oder der Fahne treu zu seyn. Die Menschen sind einmal also, daß eine feierliche Verpflichtung nach Außen dem innern guten Vorsatze nachhilft, die Erinnerung an ihn stets lebendig erhält, und in den Zeiten des Schwankens der rechten Wagschale den Ausschlag giebt.

So ist denn jener Verpflichtungseid für den Verpflichtenden eine Steigerung seines Vertrauens, für den Verpflichteten eine Kräftigung seines guten Willens, eine stete lebendige Anmahnung an die übernommenen Pflichten, und bei dem Rechtschaffenen ein wirksamer Sporn zu deren Erfüllung in den Momenten des Schwankens und im Augenblicke der Versuchung.

Jener Verpflichtungseid hat aber noch andere Seiten. Er soll eine Abwehr und ein Zaun seyn gegen solche, die ohne Beruf eintreten wollen in den Dienst und das Lehramt der Kirche, aber noch Gewissen genug haben, sich nicht von vornherein mit einem Meineide zu belasten. Wer freilich den Sinn für Wahrheit und Recht über Bord geworfen und die Stimme des Gewissens zum Schweigen gebracht hat, der wird sicher auch jene hemmende Schranke des Eides überspringen, und als verkappter Hirte ein Kirchenleerer seyn, der Heerde und Hürde zerrüttet. Wer es aber mit der Freiheit noch nicht so weit gebracht hat, und zur Ehre der Menschheit hofft dieß die Kirche von der großen Mehrzahl, den wird jene Eidesschranke zurückscheuchen, und er wird lieber sein Gelüste nach den irdischen Aussichten im Kirchendienste aufgeben, als mit Zersprengung seines Gewissens den salto mortale über jene Schranke wagen.

Jener Eid verpflichtet endlich den ehrlichen Mann, aus dem Kirchendienste und Lehramte auszutreten, wenn seine religiöse Ueberzeugung im Laufe der Zeit eine Gestaltung angenommen hat, die sich mit dem kirchlichen Zwecke überhaupt, und seinen kirchlichen Pflichten im Besondern nicht mehr vereinigen läßt. Das Bewußtseyn: ich kann fortan dem übernommenen Eide nicht treu bleiben, dieses Bewußtseyn fordert den redlichen Mann auf, eine Stellung zu verlassen, in welcher er nur mit Verletzung seines Gewissens beharren könnte. Und sollte die katholische Kirche solche Ehrlichkeit bei keinem von denen, die sich von ihr im Innern abwenden, erwarten dürfen? Andererseits kann die vorgesetzte Kirchenbehörde durch Vergleichung der Wirksamkeit des

Einzelnen mit ſeinem Verpflichtungseide ihr Recht an den Tag legen, im Entſtehungsfalle den mit dem freiwilligen Rücktritte Zaudernden von ſeiner Stelle zu entfernen. Bin ich aber nur im Allgemeinen zum chriſtlichen Lehramte verpflichtet, habe ich nicht auf eine kirchliche Formel oder auf ſymboliſche Bücher aufgeſchworen, die Aufforderung aus dem Kirchenamte auszuſcheiden, liegt dann mir, die Berechtigung, mich auszuſchließen, der Kirchenbehörde viel ferner, ſollte auch allmählig meine Predigt des Evangeliums dem allgemeinen Glauben und kirchlichen Bewußtſeyn ſich merklich entfremdet haben.

In ſo ferne verfehlt alſo doch ein Verpflichtungseid der fraglichen Art ſeine Wirkung nicht, und der Nachtheil, den er bringen kann, für das Gewiſſen des Heuchlers, iſt in keinem Betrachte mit ſeinem Nutzen dem ehrlichen Manne gegenüber zu vergleichen, der ſich auch durch ſolchen Eid unmöglich gekränkt fühlen kann. Nur eine abſonderlich empfindſame Seele wird ſich verletzt fühlen, wenn man ihr zumuthet, ehrlich zu ſeyn.

Erwägen wir weiter

2) die Folgen, welche für die Wiſſenſchaft aus jener Beſchränkung der Lehrfreiheit in der katholiſchen Kirche hervorfließen. Unbeſchränkte Lehrfreiheit, ſagt man, erzeuget ein reges wiſſenſchaftliches Leben und bringt einen Reichthum an literariſchen Produkten zu Tage. Durch freie Rede und Gegenrede muß ſich die Wahrheit ergeben, ſie muß hervorgehen aus dem Streite der Meinungen, und in dieſem Streite ſelber erſtarken. Beſchränkung der Lehrfreiheit dagegen beſchränkt auch den literariſchen Reichthum, und ſcheucht

da und dort die freie und richtige Ansicht in die Einsamkeit zurück, der sie entsprossen ist. So kommt es denn, daß hundertjähriger Irrthum sich auf dem Throne der Wahrheit behauptet und jeden Versuch zu seinem Sturze mit der Waffe jener Beschränkung, wenn nicht unmöglich macht, doch unmächtig zu Boden schleudert.

Wir geben für's Erste zu, daß die Lehrbeschränkung ein gefährlich Ding ist, dort, wo schon von Anfang an ein schiefer Bau aufgeführt wurde, denn sie hindert dessen spätere Rechtstellung und sanktioniret den Irrthum. Eine Religionsgenossenschaft, die sich nicht bewußt ist, die vollkommene christliche Wahrheit in sich zu tragen, die sich die Möglichkeit denken muß, der Opponent gegen einen ihrer Lehrpunkte möge der Wahrheit weit näher stehen als sie, eine solche Kirche wird große Bedenken tragen müssen, ob sie der Lehrfreiheit eine Schranke anlegen dürfe, und ob dann der Nachtheil den Vortheil nicht weit überwiege. Etwas anderes ist es bei einer Kirche, die sich der vollen Wahrheit bewußt ist; sie muß eben zur Erhaltung der Wahrheit, und um diese der Menschheit zu sichern, jene Schranke aufrichten als eine prophylaktische Maßregel, auf daß nicht der Irrthum heranstürme und die Wahrheit von ihrem Throne verdränge. Jene Besorgniß also wegen der Stabilität hundertjährigen Irrthums kann im Auge des Katholiken gar kein Gewicht haben, und muß ihm eitle Gespensterfurcht dünken, denn so lange er Katholik ist, so lange ist es ihm unumstößliche Wahrheit, daß die Dogmen seiner Kirche die volle christliche Wahrheit enthalten, und die grundwesentlichen Ordnungen und Einrichtungen derselben gleichfalls der göttlichen Quelle ent-

flossen sind. Ist er aber hievon nicht mehr überzeugt; so ist er auch kein Katholik mehr, und jene Schranke hat für ihn zu seyn aufgehört. Ist er aber noch jener gläubigen Ueberzeugung, so kann er gar nicht absehen, wie jene Festhaltung der kirchlichen Lehren der Wissenschaft Abtrag thun könne und solle, die Wissenschaft hat ja die Wahrheit im weitesten Umfange zu suchen und festzuhalten, und Wahrheit sind ihm auch die Dogmen und Ordnungen seiner Kirche, darum kann in ihr der Freund der Wissenschaft die höchste Gattung der Wahrheit, die religiöse, suchen und finden.

Jeder wahrhaft Offenbarungsgläubige, dem das Christenthum mehr ist, als Menschenwort, wird mit uns darin übereinstimmen, daß die Wahrheit durch die schrankenlose Lehrfreiheit weit mehr gefährdet als gefördert sey, und die Einschwärzung des Irrthums in religiösen Dingen näher liege, als dessen Vertreibung.

Wem es einmal ausgemacht ist, daß kein anderer Grund gelegt werden dürfe, als der, welcher gelegt ist, Christus, wem es entschieden ist, daß unsere religiöse Erkenntniß und Wahrheit kein Fund des menschlichen Geistes und kein Produkt der beschränkten Vernunft, sondern göttlich geoffenbart und göttlich beglaubigt sey, der wird auf die Frage: ob unbeschränkte Lehrfreiheit dieser göttlichen Wahrheit, respektive ihrer Aufnahme von den Menschen, mehr Gefahr drohe, oder mehr Vortheil verspreche, nur eine Antwort haben, welche gleichlautend ist mit der Ansicht und Praxis der katholischen Kirche. Wer dagegen nur von einem neuen geistigen Anstoße weiß, den Christus gegeben, wer das Christenthum in wesentliche Parallele setzt mit philosophischen

Schulen, und diese als Fortbildung des erstern, als höhere Potenzen dieser Basis betrachtet und auffaßt, der wird freilich auf jene Frage die entgegengesetzte Antwort haben und geben, denn ihm ist das Licht und der Erlöser nicht einmal erschienen und der Heiland nicht blos einmal geboren worden. Er erkennt vielmehr eine fortlaufende Reihe der Incarnationen des absoluten Geistes, von denen die jüngere die ältere übertrifft, und näher zum Ziele führt. Ihm wäre daher die Beschränkung der Lehrfreiheit eine gewaltsame Zerreißung jener aufsteigenden Reihe, die, je größer die Zahl ihrer Glieder, desto näher zum Unendlichen führen müsse.

Vom offenbarungsglaubigen Standpunkte aus dagegen erscheint solche Beschränkung nicht als Polemik gegen die Wahrheit, sondern als Bollwerk für dieselbe, nicht als ein Ruhepolster des Irrthums, sondern als Schutzwehr gegen denselben.

Die weitere Furcht, der literarische Markt möchte durch jene Beschränkung der Lehrfreiheit abnehmen, beruht auf der zweifachen Voraussetzung, erstens, gar Mancher werde durch jene Schranke veranlaßt, gar keine wissenschaftliche Untersuchung anzustellen, und zweitens, Mancher, der eine solche wirklich angestellt habe, werde durch jene Beschränkung von ihrer Veröffentlichung abgehalten.

Den ersten Punkt können wir gewissermaßen zugeben. Es ist möglich, daß Mancher seine eigene Trägheit mit jener Schranke entschuldigt, daß er in blindem Köhlerglauben der Kirche nachspricht und sich zu eignen Untersuchungen nicht angespornt fühlet. Wir werden diese Vermuthung um so weniger bezweifeln, als uns die tägliche Erfahrung lehrt,

wie so mancher schwache Kopf das jurare in verba magistri sich zur Maxime gemacht hat, und ganz beruhigt die Formeln einer Schule adoptirt, um leichtesten Kaufs und mit der geringsten geistigen Anstrengung sich und Andern zu genügen. Der Autoritätsglaube hält überhaupt gar Manchen darnieder, selbst in solchen Beziehungen, wo keine höhere Autorität statt finden kann und nur Menschenwort auftritt; und vielen, die dem Kirchen- und Offenbarungsglauben, den Symbolen der katholischen und protestantischen Kirche gegenüber sich ganz gewaltig in die Brust werfen, und Tag und Nacht von Prüfung und selbsteigenem Urtheile reden und träumen, ist das αὐτὸς ἔφα eines eben renomirten Lehrers doch die höchste Autorität, der sie untersuchungslos nachsprechen, und damit völlig befriedigt, alles weitere Studium, besonders die historischen und exakten Wissenschaften schnöde versäumen.

Wenn nun Schwäche und Trägheit menschlicher Autorität gegenüber so gerne der lästigen und ernsten Mühe eigener Untersuchung sich überhebt; so darf es uns nicht wundern, wenn die Autorität des Kirchen- und Offenbarungsglaubens bei Manchem dieselbe Erscheinung zur Folge hat. Wer aber innern Beruf für die Wissenschaft in sich fühlt, und wem die Sehnsucht nach Auffindung der Wahrheit und gründlicher Ueberzeugung das perpetuum mobile seines Lebens ist, der wird sicher von jener Schranke nicht zur Geistesträgheit verleitet, und ein Blick auf die theologische Literaturgeschichte zeigt, daß von den Offenbarungsgläubigen der katholischen und protestantischen Kirche bei allem Respekte von der Professio fidei und den symbolischen Büchern, ein reges wissenschaftliches Leben und Streben unterhalten worden sey und

noch genährt werde. Eine literariſche Arbeit von den Berufenen unter ihnen wiegt aber eine ganze Trödelbude auf, mit welcher die obenbezeichneten Unberufenen und Bequemen den literariſchen Markt füllen könnten, wenn ſie nicht jene Schranke zur guten Entſchuldigung ihrer Trägheit nähmen.

Aber Manche haben doch in der That eine ſelbſtſtändige Unterſuchung angeſtellt, werden jedoch durch jene Beſchränkung von ihrer Veröffentlichung abgehalten, weil das gefundene Reſultat dem Kirchenglauben, auf welchen ſie verpflichtet worden ſind, nicht conform iſt. Dieſen Schaden wiſſen Viele gar nicht hoch genug anzuſchlagen, und jammern und klagen ob der dadurch verloren gehenden Wahrheit. Ihnen iſt es nämlich ſchon zum Voraus gewiß, daß alles das reines Gold der Wahrheit ſey, was je gegen den ſymboliſchen Lehrbegriff geſchrieben ward und geſchrieben wird, und das praeterea censeo ſchwebt ihnen immer auf der Lippe. Sie bedenken wahrlich nicht, daß nicht alles Gold iſt, was glänzet, nicht alles wahr, was mit Anmaßung auftritt, und daß die Welt nicht viel verliert, wenn keine falſche Münze in Umlauf geſetzt wird. Sie rechnen aber auch viel zu viel auf die Beſcheidenheit der Autoren, die ihnen etwa verbieten könnte, mit einem tüchtigen Buche hervorzutreten, weil es da und dort gegen den kirchlichen Lehrbegriff verſtoßt; und betrachten die Kirchencenſur mit viel zu großen Augen nach dem Maßſtabe des vom Staate über Flugſchriften und Tagesblätter geübten Gerichts, denken an Stempelverweigerung, Cenſurlücken oder Ueberkleiſterung mit ſchwarzer Farbe, wie ſie in einem großen europäiſchen Lande gebräuchlich iſt. Ein Blick auf den Index prohibitorum könnte ſie eines Andern

belehren, und überzeugen, wie abweichende Ansichten ans Tageslicht hervorzutreten sich niemals gescheut haben. Ja die gewagtesten Ansichten sind früher hypothetisch aufgestellt, in Disputationen untersucht, zum Theile vertheidiget worden, besonders von der Ordensgeistlichkeit, von Benedictinern und Jesuiten.

Dabei dürfen wir nicht vergessen, wie sehr die gewissenhafte Rücksicht gegen den kirchlichen Lehrbegriff und die geleistete Verpflichtung der Gründlichkeit in der Untersuchung und der tieferen Forschung förderlich sey. Die Brüder des freien Geistes, welche von jener Schranke nichts wlssen wollen, und sie wenigstens faktisch nicht anerkennen, werfen mit großer Leichtfertigkeit den nächsten besten unreifen Gedanken über Religion in die Welt hinaus, und je paradoxer derselbe ist, je gewaltiger er gegen das bisher Bestehende und für göttliche Wahrheit Erachtete verstößt, desto weniger können sie den Kitzel zu seiner Publikation überwältigen. Derjenige Christ aber, sey er Katholik oder Protestant, der dem kirchlichen Lehrbegriffe treue Achtung nicht leichtsinnig versagt, wird seine abweichende Ansicht, wenn er im Verlaufe seiner Studien und eigenen Untersuchungen auf eine solche gekommen, einer ernsten Prüfung und reiflichen Ueberlegung unterstellen, wird die Sache von allen Seiten betrachten, bis ins Einzelnste hinein sie erwägen, jeden Umstand, jeden Grund und Gegengrund berücksichtigen, abwägen und durchdenken, bevor er mit seiner Oppositionsschrift in die Welt hinaus tritt. Oft wird sich durch den Ernst und die Sorgfalt solcher Untersuchung eine Versöhnung seiner Ansicht mit der Lehre der Kirche ergeben; sollte aber auch dieß glückliche Resultat nicht

erzielt werden; so hat gewiß die Rücksicht auf die kirchliche Schranke, und das hieraus hervorgehende nonum prematur in annum der Wissenschaft mehr genützt, als jene eintägigen Saifenblasen, die einem augenblicklichen Einfalle ihr Entstehen verdanken. Auch ohne den göttlichen Inhalt der Kirchenlehre in Rechnung zu bringen, wird man dem literarischen Radicalismus gegenüber, der alles über den Haufen werfen will, die Wohlthätigkeit der stabilen orthodoxen Richtung für die Wissenschaft nicht in Abrede ziehen können, die als ein nothwendiges Antidotum gegen die destruktive Tendenz auch dem nicht Offenbarungsgläubigen erscheinen muß.

Forschen wir aber noch genauer, welchen Quellen die Klage über den Nachtheil der kirchlichen Lehrbeschränkung für die Wissenschaft entfließe; so sehen wir auf der einen Seite Verkennung des Werthes der göttlichen Offenbarung, wie sie in der Kirche niedergelegt ist, auf der andern irrige Ansicht von der Enge jener Schranke selbst. Bei wem der skeptische Geist die Oberhand erhalten hat, und wen die alte unsichere Frage: „was ist Wahrheit" durch rastlos neue Gebärung der tröstlichen Antwort beraubt, da wird das göttliche Wort von den Winden des Zweifels wieder weggetragen, und der Glaube an es kann keine Wurzel fassen im Gemüthe. Leute der Art wissen, wie einst die Diener an der Kirche zu Genf, auf die Frage, ob Christus Gott sey, keine feste Antwort zu geben, oder sie verneinen sie schlechthin, und können darum auch von der Göttlichkeit der christlichen Offenbarung keine beruhigende Ueberzeugung gewinnen.

Den Maßstab ihres geistigen Zustandes legen sie nun überall an, und weil ihnen nichts gewiß ist im Gebiete

der Religion, so soll es auch andern nicht seyn. Jeder Dogmatismus ist ihnen eine Versündigung an der Wissenschaft, und das trostlose Wissen des Nichtwissens gilt ihnen als einzig unbestreitbare Wahrheit. Daher ihre Klagen über die Beschränkung der Lehrfreiheit und Fixirung des Lehrbegriffs.

Andere sind in einer negativen Richtung gegen das Christenthum befangen, und verkennen dessen göttliche Autorität mindestens eben so stark, als die Erstern, nur noch direkter. Ihnen ist wahr, nicht was das Christenthum lehrt, sondern nur was vor ihren Augen Gnade zu finden das Glück hat, ihre Subjektivität setzen sie zum Maßstab der Wahrheit, darum muß ihnen eine objektive Norm als ein Gräuel erscheinen, und als ein Verrath an der Wissenschaft gelten, deren Repräsentanten und privilegirte Besitzer zu seyn sie sich vermessen. Die Autorität des christlichen Lehrbegriffs der Kirche steht ihrer Autorität in dem Wege, darum aufs Neue der Ruf: „ans Kreuz, ans Kreuz mit ihm!“

Wieder Andere wollen zwar von Christus und von dem Christenthum hören, und die Autorität desselben nicht in Abrede stellen. Aber die richtige Auffassung des Christenthums wollen sie in keiner Kirche, wollen sie nur in sich selbst finden, darum erscheint ihnen der kirchliche Lehrbegriff und das Verlangen nach dem Festhalten an demselben als ein Angriff auf das wahre Christenthum, d. h. auf ihre Erfassung desselben, und darum auch ihr Ruf: keine Symbole, keine Schranke der Lehrfreiheit!

Wer dagegen die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung, und die Wahrheit der kirchlichen Auffassung derselben anerkennt, dem erscheinen Professionsformeln und symbolische

Bücher als Leitsterne für den auf dem Meere der Wissenschaft Schiffenden, und die Verpflichtung darauf gilt ihm als nautische Regel, das Schiff nicht jedem Winde der Willkühr preis zu geben, vielmehr die Fahrt nach der Richtung jener Gestirne zu lenken.

Die zweite Quelle der Klagen über den Nachtheil der kirchlichen Lehrbeschränkung für die Wissenschaft ist die irrige Ansicht von der Enge jener Schranke selbst. Viele träumen von nichts weniger, als einem spanischen Mantel, der gar keine freie Bewegung gestatte; alles sonst der eigenen Forschung gehörige Feld sey besetzt von der kirchlichen Verpflichtung, diese habe jener gar kein Terrain mehr gelassen, und alles Denken, Reden, Handeln und Thun sey bei den Orthodoxen, besondes in der katholischen Kirche, aufs Genaueste und Kleinste hinaus durch den kirchlichen Lehrbegriff decidirt. Der Katholik, meinen sie, sey ebenso verpflichtet, die sonderbarste Legende für untrügliche Wahrheit zu halten und zu verkünden, wie die biblische Geschichte und das Leben des Herrn, daß die Engel Flügel haben, müsse ihm ebenso gewiß seyn, als die Unsterblichkeit der Seele, und Hexenrauch so ehrwürdig, als das Sakrament. Die guten Leute treten in die Fußtapfen des erlauchten Junkers von la Mancha, und brechen Lanzen gegen die Riesen und Ungeheuer, die nirgends, als in ihren eigenen Köpfen existiren, und bekämpfen den Lindwurm kirchlicher Tyrannei und Geistesbevormundung, den sie sich eben selber gemacht, oder als ein theures Familienerbstück überkommen haben. Natürlich fällt ihnen nie ein, sie könnten Unrecht haben, und glauben lieber das Ab-

geschmackteste von Andern, ehe sie sich in ihrer behaglichen Polemik stören lassen.

In der That legt aber der Kirchenglaube und die Verpflichtung auf denselben dem katholischen Gelehrten keine so enge Schranke an, daß nicht für seine eigene Geistesthätigkeit und wissenschaftliche Untersuchung noch ein ungeheures Feld übrig bliebe, das von Verschiedenen mit verschiedenem Glücke und Kraftaufwande bebaut ward und wird. Oder ist eben bei uns die wissenschaftliche Bearbeitung der Dogmatik überflüßig geworden, weil die Dogmen kirchlich bestimmt sind? Sie ist nur schwieriger, weil die Willkühr, welche die eigene Meinung zum Dogma stempeln, alles Entgegenstehende aber als nicht dogmatisch beseitigen will, ausgeschlossen ist. Wer über den Stoff sich unbeschränkte Gewalt zuschreibt, kann freilich mit ihm leichter ins Reine kommen, und sein wissenschaftliches Gebäude steigt ohne Schwierigkeit empor, denn was ihm nicht taugen, nicht alsbald sich fügen will, läßt er weg, und die Lücken füllt er willkührlich aus. Solche unbeschränkte Gewalt aber hat der katholische Dogmatiker nicht im Bau seiner Wissenschaft, dafür läuft er bei seinem Halten am kirchlichen Lehrbegriffe auch nicht Gefahr, daß sein Gebäude zu groß oder zu klein, zu luftig oder zu dunkel, zu schwach und zu zerbrechlich werde. Er bauet langsamer, unter gewissenhafter und vollständiger Verwendung des vorhandenen Materials; für seine größere Mühe aber ist er entschädigt durch das Bewußtseyn, die Wahrheit und unvergängliche Wahrheit in seinen Bau hineingebaut zu haben, die ihren Werth nicht verliert, mag

auch einmal sein Riß, und die Form seines Baues als veraltet erscheinen.

Die Bibel erklärt der Katholik in rebus fidei et morum (conc. Tridt. Sess. IV. de edit. et usu S. Librorum) nach dem Sinne der Kirche und nach dem unanimis consensus der Väter, denn es ist ihm gewiß, das wahre Verständniß des geschriebenen Gotteswortes sey da zu suchen und zu finden, wo überhaupt das Gotteswort von der apostolischen Predigt an geglaubt und als heiliges Eigenthum festgehalten wurde. Der Buchstabe ist aus dem Geiste zu erklären, der christliche Geist aber wohnet in der Kirche der Christgläubigen, und muß in ihr wohnen, so lange sie nicht überwältigt ist von den Pforten der Hölle. Ob aber dadurch dem Katholiken für ernste eigne Untersuchung, für gelehrte Erörterung der Bibel und wissenschaftliche Interpretation kein Platz bleibe, davon mögen die klassischen Werke der katholischen Bibelerklärung Zeugniß geben, die so häufig gebraucht und ausgeschrieben, und damit stillschweigend in ihrem Werthe erkannt, aber nicht citirt werden. Wenn aber extravagante Richtungen in der Exegese, die Bibelzerstörung statt Bibelerklärung durch jene kirchliche Schranke von uns abgehalten wird, so sehen wir darin nur ein Glück für die biblischen Studien.

Was sollen wir von den übrigen theologischen Disciplinen sagen? Welches Feld der Untersuchung und Forschung ist in ihnen dem katholischen Theologen geöffnet, welche arena für seine Kräfte, seinen Fleiß, seinen Scharfsinn, sein Urtheil, seinen Geist? Gebet Gott, was Gottes ist, und dem Menschen, was des Menschen ist, heißt es hier, und der

Kirche Schuld iſt es wahrlich nicht, wenn einmal die Studien läßig ſollten betrieben werden.

Dabei iſt freilich die Möglichkeit vorhanden, daß ſelbſt eine profanwiſſenſchaftliche Unterſuchung kirchliche Bedenken erregt, weil ſie für den Augenblick das Anſehen der Schrift oder ſonſt einen Punkt der Orthodoxie zu beeinträchtigen ſcheint. Wer denkt hier nicht an das Copernikaniſche Syſtem und das E pur si move des Galilei v. J. 1633? Die neue Theorie ſchien ein Angriff auf die Autorität der Bibel, daher der Widerſtand von Seite der Kirche; jetzt iſt jenes Bedenken gehoben, und die neue Theorie wird als ſolche in Rom gelehrt, wie anderswo. Wie aber dogmatiſche und kirchliche Bedenken nicht blos in der katholiſchen, ſondern auch in der proteſtantiſchen Kirche ſelbſt aſtronomiſchen und chronologiſchen Wahrheiten entgegentreten können, davon mag die Reniteuz der proteſtantiſchen Stände Deutſchlands gegen die Einführung des durch P. Gregor XIII. verbeſſerten Kalenders, insbeſondere ein Gutachten der Tübinger theologiſchen Facultät v. 24. Novbr. 1583 hierüber, Zeugniß geben, worin es heißt: „da ſie wüßten, daß der Pabſt nicht ein Hirt in der evangeliſchen Kirche, ſondern der Antichriſt ſelber ſey; ſo müßte man ſich auch ſeines Kalenders entſchlagen.... Es ſey kein Zweifel, der Pabſt wolle mit ſeinem Kalender den Fuhrt bereiten, und die Gemüther der Deutſchen vom augsburgiſchen Bekenntniß verſuchen, was er bei ihnen erhalten möge. Da er nun eine Weiche ſpüren möchte, würde er den Fuß fortſetzen, und nach dem angenommenen Kalender andre Sachen mehr bringen; denn dieſer Kalender ſey nichts anders, als der erſte Buchſtabe im A.B.C. Lernen wir den

erſten; ſo muß man nach und nach mit den andern auch fort. Sollte es ihm gelingen, uns den Kalender an den Hals zu werfen, ſo würde er uns das Band an die Hörner bringen, daß wir uns ſeiner Tyrannei in der Kirche Gottes nicht lange erwehren möchten. Wir mögen auch nicht ſehen, wozu der neue Kalender nothwendig iſt, denn wenn gleich das Frühlingsaequinoctium im Kalender um etliche Tage tiefer ins Jahr geſetzt worden, ſo würde es doch um deßwillen weder früher noch ſpäter Sommer werden" u. ſ. f.*).

Dogmatiſche und kirchliche Bedenklichkeiten, wie wir ſehen, beſtimmten hier, wie in der Sache des Copernikaniſchen Syſtems zu einem Widerſtand gegen den Fortſchritt in einer Profanwiſſenſchaft. Hier und dort haben ſich dieſe Bedenken gelegt, und wir ſtreiten nicht mehr über Copernikus und den Kalender, die Diſſonanz zwiſchen der profanen Theorie und der kirchlichen Anſicht iſt gelöst.

Die Folgen der kirchlichen Lehrbeſchränkung, beſonders auf Seite der Katholiken ſind ſomit, wie aus dem bisher Geſagten hervorgeht, für die Wiſſenſchaft und ihren Fortſchritt nicht halb ſo bedenklich, als da und dort ein Jünger des Weisheit uns glauben machen wollte. Wer ſich freilich im Alleinbeſitze der Wiſſenſchaft glaubt, und dieſen Wahn durch Ignorirung der wiſſenſchaftlichen Leiſtungen der andern Seite begründet und feſtigt, muß ſich gedrungen ſehen, auch einen Grund für die gedichtete Unfruchtbarkeit auszuſinnen, und da fällt ihm dann jene Schranke zur gelegenen Zeit ein, und die Sache iſt abgemacht. Und wenn auch wirklich die

*) Sattler, Geſch. v. Württbg. Herz. Thl. V. Beil. N. 18.

Rücksicht auf den kirchlichen Lehrbegriff bei den sg. orthodoxen Theologen der beiden Kirchen ein und das anderemal ein Manuscript in's Pult zurückdrängen sollte, dieser Schaden wäre weit kleiner, als der, den die frechе Literatur und die Mißgeburten der schnell aufschießenden literarischen Pilze erzeugen. Freilich wird auch ihr Rütteln und ihre Zerstörungswuth endlich nur zur Befestigung der Wahrheit im Großen und Ganzen beitragen, aber welche Zerstörung in kleineren Kreisen und im Geiste und Gemüthe der Einzelnen geht zuerst daraus hervor?

Noch von einer anderen Seite endlich müssen wir die Folgen der kirchlichen Lehrbeschränkung gegenüber denen der schrankenlosen Lehrfreiheit in's Auge fassen, nämlich

3) Die Folgen für das Kirchthum. Die Aufhebung der kirchlichen Lehrschranke zerrüttet nothwendig auch die kirchliche Einheit. Als die katholische Lehrschranke durch Luther zerschlagen, die sg. Freiheit des Evangeliums hergestellt war, da zeigten sich auch alsbald die nachtheiligen Folgen für das Kirchthum, worüber sich Luther bitter beklagt, und sie unmittelbar auf Rechnung des Teufels setzt. So lange der Pabst regierte, sagt er, sey es stille gewesen von Rotten, denn der Starke habe seinen Hof mit Frieden inne gehabt. Jetzt aber sey ein Stärkerer über ihn gekommen, und da nun der leidige Teufel sehe, daß es mit seinem bisher im Pabstthum praktizirten Poltern und Rumpeln nicht mehr gehe, greife er ein neues an, und poltere heraus mit mancherlei wilden Dünkeln, Glauben und Lehren. „Dieser will keine Taufe haben, jener läugnet das Sakrament, ein Anderer setzt noch eine Welt zwischen dieser und dem jüngsten Tage, Etliche

lehren, Christus sey nicht Gott, Etliche sagen dieß, Etliche das, und sind schier so viel Sekten und Glauben, als Köpfe. Kein Rültze ist jetzt so grob, wenn ihm was träumet oder dünkt, so muß der heilige Geist ihm eingegeben haben, und will ein Prophet seyn" *).

Wäre es so fortgegangen, und hätte man der proklamirten Freiheit nicht wieder Schranken angelegt, die Reformation hätte es nie zu einer Kirche gebracht, und schrankenlose Lehrfreiheit würde auch noch heute jede Kirche zerstören. Sie sähe sich dann jedem Winde der Lehre preisgegeben, und ein ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν träte bei ihr ein, das nur in der alttestamentlichen Sprachverwirrung sein Analogon finden würde. Denken wir uns eine solche schrankenlose Lehrfreiheit durch mehrere Generationen hindurch andauernd geübt in einer Gemeinde, welches Bild der innern Zerrissenheit müßte diese uns darbieten? Der Eine ist altgläubiger Lutheraner, der Andere Pantheist, der Dritte hält es mit Calvin, der Vierte mit Sozinus. Neben ihnen sind Pietisten, Jünger von Swedenborg, wiedererstandene Anabaptisten, Rationalisten der alten, verkommenen Schule, Herrnhuter, Armenianer, Methodisten u. s. f. u. s. f., und der Pfarrer glaubt gar nicht an Christus. Welche Freiheit! Aber ist sie die der Kinder Gottes? Hat die Wahrheit alle diese Leute frei gemacht? Und wo ist die Kirche und ihre Einheit geblieben? Diejenigen experimentiren wahrhaft lebensgefährlich, welche einer Religionsgenossenschaft solche Freiheit

*) Brief an die Christen zu Antroff. Wittbg. Ausg. Thl. 2. S. 71.

empfehlen, und in ihr das Palladium der neuen Zeit verehrt wissen wollen. Solche Rathgeber sind gefährlicher, als offene Gegner, und die Befolgung ihres Rathes muß den innern Einbau einer Kirche, welcher Eintracht und Einheit heißt, nothwendig zerstören. So wenig schrankenlose Lehrfreiheit es je zu einer Kirche gebracht hat, so wenig ist sie auch zur Erhaltung einer schon bestehenden geeignet. Richtest du sie auf in der Kirche, du richtest die Kirche zu Grunde, und sollte dir auch der äußere Bau noch bleiben, die Einheit und der eigentlich zusammenschließende Glaube flieht, verscheucht von der Willkühr menschlicher Privatunfehlbarkeit.

Schrankenlose Lehrfreiheit kann aber weiter mit der Freiheit selbst nicht bestehen. Denken wir uns eine altgläubige lutherische Gemeinde, sie ist voll Hochachtung gegen und Anhänglichkeit an den seit drei Jahrhunderten ihr gepredigten symbolischen Lehrbegriff, findet ihren Trost und ihre Hoffnung in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, erwartet ihr Heil von dem Opfer am Kreuze und ruhet in den Wunden des Herrn. Und nun wird ihr ein junger Pastor gesetzt, der sich von all diesen Dogmen der Vorzeit befreit hat und auch Wegscheiders weltklugen Rath nicht beachtet, vorsichtig zu seyn im öffentlichen Vortrage (der Trinitätslehre, meint er, die man selber nicht glaube), damit nicht theils das Gewissen der Aufgeklärtern beschwert, die Religion der Schwächern geärgert werde *). Einem solchen Pastor muß nun die gläubige Gemeinde — schrankenlose Lehrfreiheit vorausgesetzt — die christliche Bildung ihrer Ju-

*) Dogm. §. 93.

gend überlaſſen. Mit welchem Schmerz wird ſie der Frivolität zuſehen, mit der er ihre ehrwürdige Bibel behandelt, den hehren Inhalt derſelben mit rationaliſtiſchem Meſſer zerlegt, oder die heilige Geſchichte in Mythendunſt auflöst? Mit welchen Gefühlen wird die gläubige Mutter ihren Kindern nachſehen, die zur Schule und ſogenannten Chriſtenlehre gehen, fürchtend, heute möge der Glaube an die Gottheit des Herrn, morgen der an die hl. Trinität den Kindern als Irrthum bezeichnet, und der chriſtliche Same, den die Mutter gelegt, durch den mit kirchlicher Autorität verſehenen Mann aus den zarten Herzen ausgeriſſen werden?

Die Freiheit der Gemeinde iſt hier von der Freiheit des Einzelnen verſchlungen, und die Heerde zum Sclaven des Wolfes geworden, der ihre Seele, beſonders die der Jugend zerreißt. Wo aber könnte eine Gemeinde gegen einen ſolchen Hirten Schutz ſuchen und finden, wenn er ſich unter das Schirmdach ſchrankenloſer Lehrfreiheit ſtellen, und von dieſer Baſtei aus das offene Land beherrſchen dürfte?

Wo aber die Lehrfreiheit des Einzelnen durch die Verpflichtung auf den Kirchenglauben oder auf ſymboliſche Bücher beſchränkt iſt, und dieſe Schranke nicht blos auf dem Papiere, ſondern in praxi exiſtirt und in Achtung gehalten wird, da iſt eine Gemeinde, da ein ganzes Land geſichert vor unchriſtlichen Lehrern und Pfarrern, darf unverkümmert des heiligen Glaubens leben und ſich der Furcht vor Verführung durch den eigenen Hirten entſchlagen. Jene Schranke bewahret und bewachet unſere große kirchliche Einheit; daß an allen Orten die eine Lehre verkündet, daß in Süd und Nord, im Oſten und Weſten bei uns der gleiche Chriſtus

geglaubt, die gleiche Hoffnung auf ſein Erlöſungswerk geſetzt, die gleiche göttliche Gnade, Rechtfertigung und Heiligung gepredigt, die gleichen Sakramente gelehrt und geſpendet werden, das iſt mitunter eine Folge jener kirchlichen Schranke, welche dem Irrgläubigen den Weg zum Kirchenamte verlegt, oder ihn vom ſchlau eingenommenen Lehrſtuhle wegweißt. Aber auch hier heißt es: „doch der Segen kommt von Oben"; wenn der hl. Geiſt nicht in der Kirche und über ihr waltet, ſo werden vergebens die Menſchen Schranken ziehen und aufrichten, der Irrthum und Gegenſatz ſpringt über dieſelben und beſteiget ſelber die Stühle, die zu ſeiner Abwehr eingeſetzt und zur Verkündung des Kirchenglaubens aufgerichtet ſind. Und hat er ſie in Beſchlag genommen, ſo ſind die Gemeinden in ſeine Hand gegeben, und um die Freiheit dieſer iſt es geſchehen.

Während aber die kirchliche Lehrſchranke eine ganze Geſammtheit vor ſolcher Bewältigung durch den Einzelnen ſichert und ſchützt, zerſtört ſie dabei doch auch die Freiheit des Letztern nicht. Wer nämlich mit dem allgemeinen Kirchenglauben unausgleichbar zerfallen iſt, der mag ſich neben der Kirche ſeine eigene Hütte bauen, ſey es blos im Geiſte, oder auch äußerlich durch die Gemeinſchaft mit Gleichgeſinnten, und die Erlaubniß hiezu wird ihm nicht entgehen, vorausgeſetzt, daß die öffentliche Ruhe und Ordnung keinen Schaden nehme. Dann iſt von allen Seiten die Freiheit geſichert, vor allem die der Mehrheit und großer Genoſſenſchaften, dann auch die des Einzelnen, ſo weit er ſie rechtlich und billiger Weiſe verlangen kann. Wie aber ſchrankenloſe Freiheit des Einzelnen im Staate den Staat als Geſellſchaft zerſtören müßte,

und der Freiheit der andern Staatsbürger gegenüber als Tyrannei und Terrorismus aufträte; so in der Kirche, selbe als Gesellschaft betrachtet.

Darum sind wir Katholiken weit entfernt, jener Schranke der kirchlichen Lehrfreiheit zu fluchen, wir segnen sie vielmehr, überzeugt, daß durch sie uns die göttliche Wahrheit, dieses heilige Depositum unserer Kirche, vor frecher Antastung beschützt werde, daß wir durch sie bewahret werden vor der Verführung durch eigene Hirten, Lehrer und Seelsorger, daß wir gesichert sind vor frevlen Umwälzungsversuchen der Einzelnen, gesichert vor jenem falschen Scheine der Weisheit, die sich auf den Altar der Gottheit stellen zu wollen erkühnt, gesichert vor dem Zerfalle der kirchlichen Einheit im Glauben und Leben, und gesichert endlich vor der Tyrannei ungläubiger zerstörungsmuthiger Pfarrer und Lehrer. Wir wissen, daß schrankenlose Freiheit zum Verderben führt.

Hefele.

Toleranz.

(Eingesandt.)

Es ist bekannt, daß schon Rousseau den Satz aufstellte, die Protestanten sprächen von Toleranz, die Katholiken übten dieselbe. Die neueste Zeit hat wieder eine Menge schlagender Beweise für die Wahrheit jenes Satzes geboten, und es ließe sich aus den politischen Tagesblättern, den Kirchenzeitungen, der Masse Flugschriften, selbst aus Romanen der letzten zwei Jahre eine recht ansehnliche Blumen- oder vielmehr Dornenlese der giftigsten Ausfälle auf die katholische Kirche zusammentragen; extensiv würde die Sammlung zu einem großen Haufen anwachsen, intensiv würde sie den saftigsten Geistesblüthen Luthers und anderer Coryphäen des sechszehnten Jahrhunderts in nichts nachstehen. Die Weißlingere sind in die protestantische Kirche übergetreten, und ihr Schimpftalent ist auf so manche protestantische Notabilitäten geistlichen und weltlichen Standes als Erbschaft ex asse übergegangen. Wohl kaum einer dürfte sich dieselbe so nutzbar gemacht haben, wie der Weimarische General-Superintendent Röhr, der in seiner Reformationspredigt in groben und gemeinen Ausfällen einen Wettkampf mit dem Reutlingischen Stadtschreiber Fezer bestehen zu wollen schien.

Nachfolgendes ist ein kleines Spicilegium der kernhaftesten Ausdrücke gegen die katholische Kirche: „Das Reich der „Finsterniß, des Irrthums, des Aberglaubens; — Fürst der „Finsterniß; — geistlicher Blödsinn; — päpstliches Joch; —

„vernunftwidriges Mengsel römischen Aberglaubens; — Macht-
„gebote unduldsamer Priester; — beschränkte Priesterköpfe;
„— römische Geistesvormünder; — geborne Pfleger allgemei-
„ner Unwissenheit; — blindgläubige Knechte der Finster-
„niß; — Freunde der Finsterniß; — neue Weltverfinsterer;
„— römische Priesterherrschlinge; — planmäßige Verfinste-
„rungsversuche; — kecke römische Helfershelfer; — geist-
„lich-weltliche Doppelherrscher auf Petri Stuhl; — Bann-
„blitze; — blinde Sclaverey; — päpstliche Satzungen; —
„knechtisches Joch selbstsüchtiger Priester; — mittelalterliche
„Anmaßungen; — weltverdüsternde Gebote; — Priester-
„knechte; — priesterliche Dunkelmänner; — römischer Anti-
„christ; despotisches Priester-Regiment;" u. s. w. Man sieht, das ganze Arsenal von Schimpfwörtern, wie es vor dreihundert Jahren angelegt wurde, ist wieder gesonnt worden, einzig der sterkorologische Theil, als „der Bildung der Zeit" nicht mehr angemessen, unberührt geblieben. Uebrigens ist die Predigt, in welche jene Ausdrücke gleich funkelnden Juwelen gefaßt waren, als „ein Siegesruf des Protestantismus," als Meisterstück „ächt protestantischer Kanzelberedtsamkeit" angerühmt worden.

Nur ein wenig gemäßigter in der Form ließ sich bei ähnlicher Gelegenheit der großherzoglich hessische Hofprediger Zimmermann vernehmen. Aber auch er behauptet von der Kanzel, von welcher doch das Wort der Wahrheit und der Versöhnung (unserer Meinung nach) verkündet werden sollte: „daß der Katholicismus zum Aufruhr führe; daß in katholischen Ländern die Ruhe und der Friede der Völker am häufigsten gestört, Throne und Verfassungen umgestürzt, ge-

krönte Häupter gemordet (und Carl I. Gustav III., Paul I.?), wiederholte Anschläge auf das Leben der Regenten gemacht worden seyen; daß sich die katholische Kirche gegen die Gesetze des Staats aufgelehnt, ihre Glieder von der Pflicht des Gehorsams gegen Fürst und Obrigkeit entbunden, Unduldsamkeit laut gepredigt; daß sie, was seit fünfzig Jahren im bürgerlichen Leben seye verschuldet worden, auf ihr Schuldbuch zu nehmen habe."

Diese Ausfälle veranlaßten einen (wahrscheinlich geistlichen und zu Mainz wohnenden) Katholiken des Großherzogthums Hessen und bei Rhein zu einer Schrift:

Betrachtungen über die neuesten Angriffe auf die Ehre der katholischen Kirche. Eine Epistel an Herrn Generalsuperintendenten Röhr zu Weimar und Herrn Hofprediger Zimmermann zu Darmstadt. Schaffhausen, Hurter'sche Buchhandlung. 36 kr.,

die wir ihres milden Sinnes, ihrer gemäßigten Sprache, ihrer conciliatorischen Tendenz wegen, mit Recht zu den erfreulichsten Erscheinungen zählen. Aus dem Ganzen spricht das wehmüthige Gefühl, einer Vereinigung anzugehören, an welcher Jeder zum Ritter werden zu müssen sich berufen wähnt, welche, noch bei Menschengedenken mit Ehre, Ansehen, Besitz, Rechten ausgestattet, die ersten alle im Sturme der Zeiten eingebüßt hat, von den letztern nur so viele noch bewahrt, als fremde Gnade ihr bis auf weiteres vergönnen mag; es ist das Nothgeschrei, durch ein von allen

Seiten losbrechendes Bedrängniß endlich zum Lautwerden gezwungen, welches aber auch dann noch die Macht, sich zu mäßigen, besitzt, und der Läſterung nicht Läſterung, sondern das Bewußtseyn, sich doch nicht ganz mundtod und völlig verschollen zu halten, entgegenstellt.

Nachdem der Verfaſſer die gehäſſigen Ausdrücke, wie den kränkenden Inhalt der beiden fraglichen Reformationspredigten näher bezeichnet, frägt er: „was gab jetzt, am Schluſſe das Jahr 1838, Veranlaſſung, den Streit auf ein allgemeines Feld herüberzuziehen und der ganzen katholiſchen Kirche einen so vandaliſchen Vernichtungskrieg anzukündigen? Bevor er dieſe Frage beantwortet, weist er mittelſt der Thatſachen, der geſellſchaftlichen Zuſtände und ſich entwickelnden Gewöhnungen nach, daß in Praxi unter den mit- und durcheinander lebenden Gliedern der verſchiedenen Confeſſionen nirgends Haß, Zwietracht, auch nur Spannung ſich gezeigt, ſeit Langem ein verſöhnlicher Geiſt unter den Partheien gewaltet habe, mithin ein derartiger Feuerruf wenigſtens nicht de tempore geweſen ſeye.

Vier Veranlaſſungen ſind es, welche die auf dem Titel erwähnten Herren in ſolche fürchterliche Bewegung ſetzten. 1) Die ſtrengere Geltendmachung der katholiſchen Anſicht (warum hat der Verf. nicht das beſtimmtere Wort Lehre gebraucht? Anſichten ſind immer etwas ſubjectives) über die gemiſchten Ehen; 2) die Lehre von der alleinſeligmachenden Kirche; 3) die päpſtliche Allokution; 4) die Regſamkeit der Katholiken für die Sache ihrer Kirche.

Ueber den erſten Punkt wird bemerkt: daß Uebereinſtimmung zwiſchen den Ehegatten in Bezug auf die oberſte

Lebensfrage, doch gewiß nie als etwas Gleichgültiges angesehen werden dürfe. In Bezug auf den zweiten wird in kurzer Darlegung der eigentlichen Lehre der katholischen Kirche nachgewiesen, daß dieselbe so schroff, wie vorgegeben werden wolle, nicht seye. „Liegt nicht, fragt der Verf., schon darin, daß sich die protestantische Kirche (ausschließlich) die evangelische nennt, eine vielsagende, eben nicht zärtliche Verwerfung der katholischen?" Nun die päpstliche Allokution. „Was ist dieselbe gegen die Invektiven, die die katholische Kirche in hundert Zeitungsartikeln und Schmähschriften hat erfahren müssen (und tagtäglich erfahren muß)? Was ist sie, gegen die rohe und ungeschlachte Allokution des Papstes der Rationalisten, des Hrn. Generalsuperintendenten Dr. Joh. Fr. Röhr?" Der Verf. erinnert dabei an die Allokution des Königs von Preußen bei dem Uebertritt des Herzogs von Anhalt-Köthen zur katholischen Kirche, welche sofort in 10,000 Exemplaren cirkulirte; er wirft sodann einen Blick auf die tiefen Wunden, welche die Glaubenstrennung Deutschland geschlagen; wie vorzüglich die Geistlichen den Haß und die Partheyung zum krassen System ausgesponnen hätten, die größere Verschuldung hier wahrlich nicht auf Seite der Katholiken liege. Während aber im Leben jene Wunden allmählig zu verharschen begonnen, wurden sie durch dergleichen Ausfälle immer wieder aufgerissen, der verjährte Groll der Vorzeit ewig und frisch in seiner alten Stärke fort und fort erhalten. Eine schöne Einigung der Gemüther seye durch den fremden Druck hervorgerufen worden, die die erfreulichen Früchte von 1813 und 1814 getragen. Aber mit dem Jahr 1817, der drei hundertjährigen Reformationsfeyer, seye der

alte Geiſt der Zwietracht wieder heraufbeſchworen, ein Fanatismus zu Tage gefördert worden, der an finſterer Härte und an krankhaften Zuckungen den ſchlimmſten Erſcheinungen der frühern Zeiten nichts nachgegeben habe. Welche Pamphlete, voll der giftigſten Ausfälle, der gehäſſigſten Anſchuldigungen, der gröbſten Entſtellungen, der wildeſten Leidenſchaftlichkeit ſind nicht von dort an wieder erſchienen, unter denen das „Schmähllibell von Voß": Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreyer? den Reigen eröffnet?

Ueber den vierten Punkt, welcher weniger ausführlich entwickelt worden iſt, erlauben wir uns, ein paar Andeutungen zu geben. Hr. Röhr gehört bekanntlich zu jenen Theologen, welche nicht bloß ein Fortſchreiten des Chriſtenthums annehmen, ſondern dieſes Fortſchreiten mit dem Verwerfen aller poſitiven Lehren deſſelben für gleichbedeutend halten, und denen die Fundamentallehren bloß als Uebergangsbrücken in einen matten Deismus gelten. Hiefür war in Norddeutſchland durch viele berühmte Namen Erſtaunliches gewirkt worden, namentlich von jenen Exegeten, von welchen Lavater irgendwo ſagt: ſie behandelten die Sache wie Notare ein Teſtament, bei dem Bewußtſeyn, daß ſie an der Erbſchaft doch keinen Antheil hätten. In der katholiſchen Kirche traten zwar hie und da Männer auf, welche mit aller Macht der Ueberzeugung, des Wiſſens und der Rede, die Sache des Chriſtenthums ſo beharrlich als gründlich verfochten; aber es waren vereinzelnte Stimmen, die man anderer Seits durch die mannigfaltigſten Mittel in Verruf zu bringen, im Wahn alleiniger Redebefugniß zu übertäuben befliſſen war. In der Praxis hatte ſich allerwärts eine ſehr

große Anzahl von Gliedern der katholischen Kirche durch eine Lauheit beschleichen lassen, die zu den schönsten Erwartungen berechtigte, dieselben baldigst einem Glaubensindifferentismus verfallen zu sehen, welcher gewöhnlich auch das Sittengesetz auf einige verständige Cautelen zu Sicherstellung gegen Polizei und Strafgewalt reducirt. Da kam das Cölner-Ereigniß. Man hatte erwartet, dasselbe würde nicht bloß auf die Gebildeten, sondern selbst auf die Menge, welcher seit langem schon so viel Aufklärung eingerichtert worden, keinen größern Einfluß üben, als etwa die Removirung eines saumseligen Nachtwächters in Treuenbrietzen oder Wusterhausen. Aber es kam anders. Das Cölner-Ereigniß wurde zum Engel, der den Teich zu Bethesda in Bewegung setzte, und tausend kirchlich gichtbrüchige, die hinabstiegen, stiegen gesunder herauf. Es erwachte weithin neues kirchliches Leben; in die vorhandenen gesunden Keime drang neue Lebenskraft, frischer Lebensmuth; das kirchliche Bewußtseyn trat wieder hervor. Die da hinter ihren Kathedern blickten scheu in diesen Auferstehungsmorgen, welcher so vielen verdorrten Gebeinen Regung und Bewegung wieder brachte. Eine lange festgehaltene Illusion war zerronnen; der alte Recke stöhnte ein wenig — sie hatten es für Todesröcheln gehalten; er war etwas fahl geworden — es schien ihnen Leichenblässe zu seyn. Was man wünscht, hofft man; es kam anders.

Gleichzeitig traten in vielen Gauen Deutschlands eine Menge Schriftsteller auf, die man schon ihrer Zahl wegen nicht mehr so brevi manu abthun, beseitigen oder ignoriren konnte. Es waren nicht mehr Schriftsteller, wie vor fünfzig Jahren, die allerdings leicht niederzukämpfen waren. Der

Verein von Talent, Dialektik, Wissen, gewandter Handhabung der Sprache, machte dieselben zu ganz andern Streitern für eine Sache, von welcher seitdem ohnehin manche schwächere, minder gültige Zuthat sich abgestreift hatte. Es wurde Princip gegen Princip aufgestellt, mit aller Schärfe, Haltbarkeit und Unhaltbarkeit, Folgerichtigkeit und Folgewidrigkeit entwickelt, die Fackel der Geschichte angezündet. Voran trat Roland-Görres, in etwas weitem Schwunge seine Durindana führend. Die theologischen Zeitschriften nahmen nicht bloß an wissenschaftlicher Gründlichkeit, sondern zugleich an entschiedener Sprache für den kirchlichen Glauben zusehends zu. Dazu kommen die historisch-politischen Blätter von Phillips und Görres, welche manchen wunden Fleck der Gegenparthey berührten, manche bisher unerörtert gebliebene Frage vor das Forum der Oeffentlichkeit zogen, gleich mit ihrem ersten Erscheinen als tüchtige Anwälde der ecclesia pressa, welche bald eine oppressa werden sollte, sich ankündigten.

Es war nicht nur eine Illusion zerronnen, die katholische Kirche war nicht bloß keine res conclamata, sondern sie hat sich in unglaublich kurzer Zeit zu rechter Wehrhaftigkeit aufgerafft und vieles Gift, was eine Zeit lang unverkennbares Siechthum zur Folge gehabt hatte, ausgeworfen.

Die Herren Möhr und Consorten pflegen den Satz von der alleinseligmachenden Kirche als Fahne aufzustecken, um welche sie ihre Getreuen sammeln; aber sie vergessen, daß sie allenthalben, sey's zur Zeit, sey's zur Unzeit, eine ähnliche und dazu noch viel beleidigendere Formel voranschieben. Sie nennen nämlich ihre protestantische Kirche die allein ver-

nunftgemäße und betrachten die gesammte katholische Kirchenlehre, den ganzen katholischen Kirchenglauben und alle katholischen Kircheneinrichtungen, als baaren Unverstand, Beschränktheit, und Widersinnigkeit. Und zwar ist es nicht die protestantische Kirche, so wie sie ihre Lehre in einer aus der Reformationszeit datirenden symbolischen Schrift formulirt hat, welche Hr. Röhr und Gleichgesinnte unter der ihrigen verstehen, sondern die dürre Subjectivität in eben dem Maße, in welchem dieselbe von dem positiven Princip sich abtrennt und das negirende zu ihrer Unterlage macht. Angenommen, die katholische Lehre von einer allein seligmachenden Kirche würde ganz so aufgestellt, wie es von den Reformationspredigern vorgegeben wird, so wäre sie doch noch eine mildere, mindestens würdigere, als die von der alleinigen Vernunftgemäßheit des Röhr'schen Protestantismus; weil dort weder an das Individuum, noch an die Gesammtheit, sondern an denjenigen als Richter in letzter Instanz appellirt wird, welcher auch über der Kirche steht; hier aber die Frage über Vernünftigkeit ohne alle Weiterziehung an einen Höhern durch Herrn Röhr und Aehnliche von ihrem alleineigenen hohen Richterstuhl herab entschieden wird.

Jene unverkennbaren Wahrnehmungen nun, über welche gegenwärtig keine Täuschung mehr obwalten kann, sind es, welche die Herrn Röhr und Zimmermann so in den Harnisch gejagt haben. Sie können es nicht verwinden, daß der Antens, welchen so viele gewaltig zusammenwirkende Kräfte darniedergeworfen, neu gekräftigt sich wieder aufrafft; und daß keiner von ihnen der Herkules seye, um ihn unter den Armen zu ersticken, das fühlen sie wohl. Es ist der In-

grimm, der aus ihnen spricht, da sie eben glaubten, den Siegesjubel über die Vernichtung des gehaßten Feindes hervorbrechen lassen zu dürfen. Sie mußten ihrem Zorn Luft machen, der sicher nicht einen so schäumenden Ausbruch genommen, wenn das Cölner-Ereigniß nicht eine so merkwürdige Regeneration zur Folge gehabt hätte. Es war aber auch gar zu arg, die Leute aus dem lockeren Kartenhaus kirchlicher und religiöser Gleichgültigkeit mit einemmal so schaarenweise wieder zu den alten, tief in die Erde gewurzelten und kühn in den Himmel sich wölbenden Hallen wallen zu sehen! Ueber einem solchen Anblick mußte wohl einem Röhr, einem Paulus, einem Breitschneider, einem Zimmermann und wie sie alle heißen mögen, das Blut heißer werden.

Doch kehren wir wieder zu unserer Schrift zurück. Wenn sich bei den würdigsten Gliedern der katholischen Kirche, so bei Geistlichen als bei Layen, eine Hinneigung zu einer abgeschlossenen Lehre und zu einer strengern Observanz hinsichtlich der Disciplin und aller kirchlichen Ordnung kund thut, so ist dem Verfasser nicht entgangen, daß auch in der protestantischen Kirche gar Vielen „das wild gewordene Subjectivitätsprincip" nicht mehr behagt. Das Streben, Religion und Religiosität im Volke wieder tiefer zu begründen, zeigt sich auch hier. Der Versuch, dem Moment der Anbetung im Cultus mehr Gewicht zu verschaffen, hat die preußische Agende hervorzurufen. Man kennt das leidenschaftliche Geschrei gegen die neuen protestantischen „Dunkelmänner" wie Hengstenberg, Rust, Sartorius u. a. Uebertreibungen und Rückschritte der heterogensten Art giebt es auf dem Gebiete

des Protestantismus noch weit mehr, als auf demjenigen der katholischen Kirche, denn „das System derselben gleicht einer feststehenden Stereotypenschrift; Druckfehler, falsche Lesarten können nicht einschleichen; dagegen behauptet der Protestantismus den Vorzug beweglicher, zu aller Deutsamkeit beweglicher Lettern.“ — Ja, die angestrebte Rückkehr zu einer festern, nicht dem individuellen Dafürhalten breiwelch sich fügenden Unterlage fordert allberelts solche Berücksichtigung, daß, wenn Einer Predigten über das Leben Jesu halten will, er sich genöthigt sieht, „den Rationalismus zur Vorderthüre hinaus zu schieben, um ihn wenigstens in frommem Schmuck, mit Talar, Baret und supernaturalistischen Floskeln maskirt, zur Hinterthüre wieder hinein zu lassen.“

Nur leise und schonend berührt der Verf. den durch die Röhr'sche Predigt (schon dadurch, daß sie in solcher Weise gehalten werden konnte) an das Tageslicht tretenden Mangel an socialem Anstand, welcher ein ruhiges, stilles, in kirchlicher Beziehung fast wehrloses Häuflein von 10,000 Katholiken des Großherzogthums Weimar so zu kränken, keinen Anstand nehmen konnte. Auffallender dagegen scheint es ihm, daß der Hofpredige eines Fürsten, dessen Unterthanen zu nahe einem Drittheil zur katholischen Kirche sich bekennen, so sich erklären, die Religion dieses Drittheils von Unterthanen vor ihrem Fürstenhause so herabwürdigen und lästern konnte, nicht einmal darauf Rücksicht nehmen mochte, daß die künftige Landesfürstin Katholikin seye. (Würde ein Hofprediger des Königs von Bayern in solcher Weise, mit solcher empörenden Heftigkeit gegen die Protestanten sich her-

ausgelaſſen haben, was möchte es in der Darmſtädter Kirchenzeitung nicht zu leſen gegeben haben?)

S. 51 ff. verläßt der Verf. den allgemeinen Standpunkt und beſchränkt ſeinen Blick auf die im Großherzogthum Heſſen hervortretenden Thatſachen; wie nämlich neben Katechismen, religionsgeſchichtlichen Schriften und der Darmſtädter Kirchen-Zeitung in den politiſchen Zeitungen die katholiſche Kirche herabgewürdigt, lächerlich und verächtlich gemacht, alles Gute derſelben ignorirt werde, und dieſes ſelbſt in der Heſſiſchen Landeszeitung, welche noch zudem von allen Pfarrern und Bürgermeiſtern (alſo auch der katholiſchen Gemeinden) mit fünf Gulden jährlich bezahlt werden müſſe. Schon der Umſtand einer Zwangsabnahme für dieſe Zeitung ſollte doch die gerechte und billige Rückſicht auferlegen, die Katholiken wenigſtens zu ſchonen. Dieß aber geſchieht nicht, in einem Lande, in welchem dieſe einen Drittheil der Bewohner, und zwei der edelſten und ſchönſten Striche deſſelben ausmachen, wo die geſammte katholiſche Geiſtlichkeit nichts von Fanatismus an ſich trägt, wo der Unterſchied der Konfeſſionen durch alle Familien, ſelbſt bis in das Fürſtenhaus hinaufreicht. „Guter Same iſt es nicht, der durch ſolche Befehdungen ausgeſtreut wird.“

Was vorerſt in der Landeszeitung an unwahren Nachrichten und falſchen Anſchuldigungen füglich nicht aufgenommen werden kann, das wird dann in andere deutſche Zeitungen niedergelegt. S. 58. wird eine Reihe ſolcher Hiſtörchen, welche die Wanderung durch ganz Deutſchland machten, citirt, das Wahre davon nachgewieſen, und gezeigt, daß ſie ſämmtlich ſchamloſe Entſtellungen ganz unſchuldiger Vor-

gänge waren. Besonders ist seit einiger Zeit der katholische geheime Staatsrath Linde Gegenstand der Anfeindung geworden, aus keinem andern Grunde, als seiner Confession wegen. Ein einziger Katholik im Ministerium („und wie viel sollen es denn weniger seyn?") ist gewissen Leuten ein Stein des Aergernisses; ja es wird in einer Zeitung sogar selbst mit dürren Worten gesagt: Hr. Linde könnte noch Minister werden, wenn er nicht katholisch wäre!

Der Verf. berührt S. 66. auch gewisse bürgerliche Verhältnisse, worüber man freilich in der „Landeszeitung" vergeblich Aufschlüsse suchen würde, die aber eben deßwegen um so verdankenswerther sind, indem sie einen klaren Beweis geben, wo thatsächlich Toleranz eher zu suchen seye. Mainz war ehedessen rein katholisch, wie Darmstadt rein protestantisch. Jenes zählt unter 30,000 Einwohnern 3000 Protestanten, dieses etwa 2200 Katholiken unter 22000 Einwohnern. In Mainz besitzen die Protestanten eine schöne, der Cathedrale gegenüberstehende Kirche; ihre Geistlichkeit erhält einen Beitrag aus der Stadtkasse; ihre vier Schulen werden aus der Stadtkasse bestritten; im Gemeinderath sitzen mehrere Protestanten. In Darmstadt wurde der Bau der katholischen Kirche durch den Großherzog angeordnet; von der Stadt erhält die katholische Geistlichkeit keinen Zuschuß; bis in die neueste Zeit besaßen die Katholiken eine einzige Schule, die durch ihre eigenen Beiträge alimentirt werden muß; erst seit Kurzem wurde ein Zuschuß zum Bau einer neuen Schule bewilligt; in dem Stadtvorstand sitzt zur Zeit noch kein einziger Katholik, hingegen bei den städtischen Abgaben wurde keiner aus ihnen vergessen.

Am Schluß werden die Urtheile verschiedener protestantischer Schriftsteller über die große weltgeschichtliche Bedeutung der Kirche im Mittelalter für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit angeführt. Aber freilich für Leute, welche mit Hrn. Röhr frech genug sind zu behaupten: „Der Mensch seye damals kaum eine Stufe höher gestanden als das vernunftlose Thier," welche sich in die antihistorische Behauptung, die Bibel seye damals ganz unbekannt gewesen (fünfzehn deutsche *) Uebersetzungen waren indeß schon vor Luther erschienen), festgerannt haben, liegt in den evidentesten Thatsachen, in den hierauf gegründeten richtigen Urtheilen keine Beweiskraft; und auf die Fragen: ob das Concil von Trient, oder die Synoden zu Klosterberge und Dordrecht einen mildern und gemäßigtern Sinn gezeigt hätten, ob es besser gewesen seye, unter den H.H. Heßhusius, Wigandus, Selneccerus, Mamphrasius u. a., als unter den Gregoren und Innocenzen zu stehen? werden sich die Herren Röhr und Zimmermann schwerlich einlassen wollen.

„Was die wirklichen Umwälzungen, sagt am Schlusse der Verf., betrifft, die in den letzten fünfzig Jahren stattgefunden haben, so weiß jeder, welchen Antheil die katholische Kirche daran hat; jeder, was die Umwälzungen im Mutterlande aller Revolutionen, in Frankreich, was sie in Spanien, Polen, Belgien hervorrief." Daß seiner Zeit in Mainz protestantische Professoren an der Spitze der Revolution stunden, daß die demagogischen Umtriebe in Hessen nur in protestantischen Landestheilen vorkamen, daß in dieselben nicht

*) D. h. hochdeutsche, die übrigen nicht gerechnet. A. d. Red.

ein katholischer Geistlicher, wohl aber mehrere protestantische verwickelt waren, diese zum Theil die unglückseligen Verführer machten, das darf von Reformationspredigern ex officio ignorirt werden. „Aber wir wollen billiger seyn als die Reformationsprediger; wir wollen dem Protestantismus nicht zuschreiben, was einzelne seiner Länder und seiner Glieder gesündigt haben, was auf geschichtlichen Zufälligkeiten und der Unbill der Zeiten beruht. Aber man soll auch billig seyn im Urtheil über uns."

Wir können dieses Schlußwort als Repräsentant des Sinnes bezeichnen, in welchem die ganze Schrift geschrieben ist. Wir wünschen nur, daß dieselbe bei beiden Confessionen recht viele Leser finde. Wer jeder Confession ihre gewährleisteten Rechte ehrt; wer von dem Wunsch durchdrungen ist, daß jede ihre Grundlage (nicht die selbst gelegte, sondern die durch die höchste Gnade und Barmherzigkeit gelegte) bewahre; wer sich überzeugt, daß für beide Raum genug vorhanden seye, um, ohne der andern in den Weg zu treten, sich frei zu bewegen, wer einen aufrichtigen Frieden wünscht, wozu es keiner Untertretung des andern bedarf, der wird gewiß dieses Büchlein nicht unbefriedigt aus der Hand legen.

II.

Recenſionen.

Die barmherzigen Schweſtern in München im Bezuge auf Krankenpflege. Eine Stimme an unſere Zeit von Dr. Bartholmä. Mit einer Abbildung. Augsburg, 1838. Verlag von M. S. Kreuzer. gr. 8. 128 Seiten. Pr. 48 Kr.

Wir freuen uns, eine Schrift anzeigen zu können, die es ſich zur Aufgabe gemacht hat, ein Inſtitut der katholiſchen Kirche, das dieſer zum höchſten Ruhme, der ganzen leidenden Menſchheit aber zu Nutz und Frommen gereicht, in ſeinem wahren Lichte darzuſtellen.

Der H. Verf., ein Proteſtant, hat im J. 1837 „Ideen zur Umgeſtaltung des Geſammtarmenweſens Teuſchlands" herausgegeben, und iſt durch den Beifall, den dieſes Buch gefunden, aufgemuntert worden, den ſo wichtigen Gegenſtand der öffentlichen Krankenpflege einer beſondern Unterſuchung zu unterwerfen. Nachdem er die Urtheile

der in diesem Fache erfahrensten Aerzte vernommen, die sich einmüthig für den Orden der barmherzigen Schwestern in Schrift und Wort erklärten, wollte er sich durch eigene Anschauung von der Richtigkeit dieser Urtheile überzeugen, und die vorliegende Schrift enthält die Resultate seiner Beobachtungen. Ihre Tendenz ist „die segensvolle Wirksamkeit des Ordens der barmherzigen Schwestern dem protestantischen und katholischen Publikum vor Augen und an das Herz zu legen."

Da es dem Verfasser, wenn er seinen Zweck erreichen wollte, darum zu thun sein mußte, vor Allem die etwaigen Vorurtheile gegen religiöse Orden überhaupt und insbesondere gegen den Orden der barmherzigen Schwestern zu widerlegen; so lag es in der Natur der Sache, daß er zuerst „einige Worte über das Klosterwesen im Allgemeinen" vorausschickte, dann eine kurze Geschichte der Hospital-Orden überhaupt gab, bevor er im dritten Abschnitt zu den barmherzigen Schwestern in München im Besondern überging. Der vierte Abschnitt enthält den Beweis, daß die barmherzigen Schwestern „die zweckmäßigsten Krankenwärterinnen" seien, und die „Schlußworte" sind dazu bestimmt, dem Orden einer immer größern Verbreitung und Aufnahme auch in protestantische Länder zu verschaffen.

Wie wir mit dieser allgemeinen Anordnung der Schrift einverstanden sein müssen, eben so hat uns auch die Ausführung im Einzelnen befriedigt.

Wir waren begierig, die Ansichten des H. Verf. über das Klosterwesen überhaupt zu vernehmen. Er geht von der Thatsache aus, daß nicht leicht ein menschliches Institut, wie zu verschiedenen Zeiten, so auch jetzt noch, so vielen und

heftigen Widerſpruch erfahren, als das der Klöſter. Man ſeie unermüdlich bemüht, die Schattenſeiten derſelben recht grell herauszuſtellen, ohne des vielen Guten, das ſie brachten, nur im Geringſten zu erwähnen. Der Zerfall der Kloſterzucht zu verſchiedenen Zeiten, und die Ausartung einiger Orden in's Widernatürliche könne nicht geläugnet, aber erklärt werden durch die Ironie der Menſchennatur, die an das urſprünglich und an ſich ſelbſt Erhabenſte und Beſte nur zu oft das Schlimmſte anreihe und erſteres in letzteres verwandle. Das finde ſich im Leben der Einzelnen, wie in tauſend Beiſpielen der Geſchichte. Der Mißbrauch hebe aber den rechten Gebrauch nicht auf, und könne dem mißbrauchten Gegenſtand auch nicht ſeinen urſprünglichen Werth nehmen; daher man bei Beurtheilung eines Gegenſtandes auf deſſen Urſprung zu ſehen habe, um erkennen zu lernen, aus welchen klaren oder trüben Quellen er hervorgegangen ſei. (S. 1—5.)

Damit ſtellt ſich der Verf. auf den einzig wahren Standpunct, indem er das Kloſterweſen aus ſeinem Weſen, aus der demſelben zu Grunde liegenden Idee zu beurtheilen ſich anſchickt.

Er ſagt: „Zu allen Zeiten gab und gibt es immer noch tiefere Gemüther, welche die endlich anerkannte Eitelkeit der Welt aneckelt, mögen ſie in den Armen der Sinnenluſt einen großen Theil ihres Lebens hindurch im Dienſte der Sünde Gott abgeſtorben ſein, und nun zur Beſinnung kommen, oder mögen ſie im Forſchen nach blos irdiſcher Weisheit und Erkenntniß ſich endlich ermüdet, aber zugleich auch unbefriedigt fühlen, oder endlich mögen die Stürme des Lebens ſie

lange Zeit unsanft berührt und ihnen den äußern Lebensmuth, der nur auf irdische Hoffnungen sich gründete, gebrochen haben," — oder, setzen wir noch hinzu, mögen sie schon von Jugend auf den Zug der göttlichen Gnade verspürt und die Süßigkeit der Liebe Gottes verkostet haben. „Dieser Eckel am Getriebe des Lebens führt sie Alle zu einem Ziele; die Seelen ziehen sich in die engsten Kreise ihres innern Lebens zurück, und suchen das Zentrum, welches Gott ist. Die Welt aber mit ihrer Lust und ihren Schmerzen, mit ihren trügrischen Lockungen will sie in ihrer Heimkehr zu Gott aufhalten, und so empfinden sie den Drang, dieselbe zu fliehen und die Einsamkeit zu suchen, um in ihrer Stille ungestört Gott leben zu können." — „Kurz, die veranlassende Ursache zum Klosterleben war das feurige Werben der bräutlich geschmückten Seele um die früher verschmähte und darum verscherzte ewige Liebe."

Als Beweis von der Wahrheit dieses innern Bedürfnisses eines auch äußerlichen Sichzurückziehens von der Welt, bemerkt der Verf. in einer Note, zeugen auch in der protestantischen Kirche jene Mystiker, die so sehr zum Separatismus sich hinneigen. Wären diese Katholiken oder würden sich die Prinzipien der protestantischen Kirche damit vertragen, gewiß würden auch sie religiöse von der Welt gänzlich abgesonderte Orden stiften.

Nachdem der Verf. kurz die der Menschheit im Ganzen und Einzelnen durch die religiösen Orden zugeflossenen Vortheile berührt, geht er S. 11. auf die Einwürfe über, die man gewöhnlich gegen das Klosterwesen macht, und widerlegt sie kurz und bündig. Besonders äußert er in Hinsicht

auf den Einwurf, den die sogenannte gebildete Welt für unumstößlich hält, daß sich nämlich der Zeitgeist mit den religiösen aus einer frühern Zeit auf uns übergegangenen Instituten nicht mehr vertrage: — „Daß dieses Widerstreben keineswegs Ergebniß einer mit der Zeit fortgeschrittenen, erfreulichen Bildung des Menschheitsgeistes, sondern einer sittlichen Entartung sei, an welcher unser Zeitalter unläugbar darniederliege.“ „Wie der Geist der Lüge sich mit dem Geiste der Wahrheit, der Geist der Hölle mit dem heiligen Geiste nie vertragen kann, so ist die Frivolität und sinnliche Lüsternheit unseres Zeitalters den strengeren Begriffen früherer Jahrhunderte stets entgegen, wie sie schon an und für sich die schroffesten Gegensätze zu einander bilden. Der gute Dämon in des Menschen Brust, der nur eingeschläfert, nie aber gemordet werden kann, erwacht nun zuweilen auf Augenblicke aus seinem Traumleben und regt die Schwingen. Der Mensch fühlt diese Regungen des Geistes wie ein schneidend Schwerdt, er sieht die Ueberreste der Frömmigkeit jener frühern Jahrhunderte, sie gewinnen ihm Achtung ab; aber sein frivoler Sinn ist zu sehr gebunden, sein Herz zu sehr von der Sinnlichkeit geknechtet, als daß er sich zu jener Frömmigkeit und willfährigen Aufopferung, die er achtungsvoll anstaunt, selbst erheben könnte oder auch nur wollte. Um sich nun die Beschämung zu ersparen, vorzüglich aber, um die unbequemen Mahnungen des erwachten guten Dämon zu übertäuben, hascht der Mensch nach Sophismen, die die Denk- und Handlungsweise der Gegenwart als vortrefflich angreifen, den werkthätigen Frommsinn der Vorzeit aber und seine auf die Gegenwart vererbten Institute für veraltet und unbrauchbar

wegraisonniren. Selbstsucht und tausendfältiges Privatinteresse steht daher in jetziger Zeit den Klöstern entgegen, und obgleich schon ein besserer Geist im Erwachen begriffen ist, so muß doch erst ein gänzlicher religiöser Umschwung stattfinden, ehe die jetzige Menschheit sich den strengeren Begriffen des ehrwürdigen, frömmern Alterthums wieder ganz anschließen kann." S. 18.

Wir glaubten, uns bei diesen allgemeinen Ansichten des Verf. länger aufhalten zu müssen, weil solche Aeußerungen im Munde eines Protestanten gewiß etwas Seltenes sind.

Nun geht der Verf. im zweiten Abschnitt auf eine kurze Geschichte der Armen- und Krankenpflege, vom Anfang der christl. Kirche an, über, berührt besonders die Administration der Hospitalgüter, und, nachdem er mit Uebergehung anderer Hospitaliterorden die Wirksamkeit der Johanniter hervorgehoben, lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Entstehung der Orden der barmherzigen Brüder und Schwestern. „Die erste Grundlage des eigentlichen Ordens der barmherzigen Brüder, aus welchem oder vielmehr nach dessen Muster der Orden der barmherzigen Schwestern entstand, waren die Hospitaliter vom Orden des heil. Johannes von Gott, geb. 1495, gest. 1556, in Italien Fate ben Fratelli und in Frankreich Brüder der christl. Liebe genannt. — Aus der Congregation des heil. Johann von Gott entstand in Teutschland die Gesellschaft der barmherzigen Brüder, welche der Regel des heil. Augustin folgen.

Die barmherzigen Schwestern, welche gewöhnlich diesen Namen tragen, sagt der Verf., seien in so fern als Emana-

tion des Ordens der Hospitaliter des Johannes von Gott zu betrachten, weil sie denselben mehr oder weniger zum Muster nehmen, wenn sie auch einer andern Congregation angehören und sogar andere Stifter haben. Schon viel früher gab es Orden der barmherzigen Schwestern, besonders in Frankreich, die sich dem jetzigen Orden der That nach näherten; besonders komme ihm aber der schon im dreizehnten Jahrhundert von der heiligen Elisabetha, Landgräfin von Thüringen gestiftete Orden von Hospitaliterinnen, kurzweg Elisabetherinnen genannt, nahe, der sich bald im südl. Teutschland, Böhmen, Mähren, Schlesien, Ungarn verbreitete. Diese verpflegten in ihren Hospitälern blos weibliche Kranke, während die barmherzigen Brüder blos männliche verpflegten. Indem nun der H. Verf. ausführt, daß damit der Zweck noch nicht ganz erreicht worden sei, weil nur der weibliche Orden zur Krankenpflege vollkommen geschickt und es daher wünschenswerth sei, daß er sich ohne Unterschied der Geschlechter derselben unterziehe, geht er S. 42. auf die Entstehungsgeschichte des Ordens der barmherzigen Schwestern vom hl. Vincentius von Paula über, und stellt die allmählige Entwickelung und Organisation desselben kurz und anschaulich dar.

Zu dem Orden des hl. Vinzenz von Paula gehören auch die barmherzigen Schwestern in München, welchen nun der dritte Abschnitt gewidmet ist.

Wir wollen das Geschichtliche nur kurz berühren. Fast in allen christlichen Ländern hatte sich der Orden der barmherzigen Brüder und Schwestern schon ausgebreitet, als in ganz Baiern noch kein Kloster desselben zu finden war. Erst

im J. 1750 gestattete der Churfürst Maximilian Joseph III. auf Verwendung des Grafen Max Emanuel von Perusa die Einführung der barmherzigen Brüder in München. Unter weit ungünstigern Umständen wurde der Orden der barmherzigen Schwestern in München eingeführt. Nach siebenjährigem fruchtlosen Bemühen gelang es endlich der Churfürstin von Baiern Maria Amalia, Wittwe Kaisers Karl Albrecht VII., es dahin zu bringen, daß die Schwestern die Erlaubniß erhielten, sich einen Platz in München zur Errichtung eines Klosters zu wählen 1734. Sie waren Elisabetherinnen und nahmen deßhalb nur weibliche Kranke in ihr Hospital auf.

Beide Klassen nahmen durch Vermächtnisse schnell an Vermögen zu, aber an innerem Werthe ab, weil die Frivolität im Gefolge des französischen Kriegs so überhand nahm, daß keine würdige Candidaten, besonders für die Elisabetherinnen, zu bekommen waren. So wurden 1809 beide Orden aufgehoben.

An der Stelle des Klosters der barmherzigen Brüder ward nun ein allgemeines Krankenhaus errichtet, und der Krankendienst ward den Elisabethernonnen und gedungenen Mägden übertragen; da die Ersten aber nach und nach ausstarben, so ward der Dienst sehr schlecht versehen; man versuchte vielfach dem Uebel abzuhelfen, bis unter dem jetzigen König Ludwig durch Dekret vom 19. Juli 1827 die Krankenpflege in dem allgemeinen Krankenhause zu München einem Orden von der Regel der Soeurs de Vincent de Paul, wie er zu Straßburg besteht, übertragen werden sollte. Einige Jungfrauen wurden nach Straßburg geschickt,

um dort gebildet zu werden und nach ihrer Rückkehr das neue Kloster in München zu leiten. Aber der Erfolg war nicht der erwartete. Erst 1832 kamen zwei Schwestern aus Straßburg, Ignatia Forth und Apollonia Schmid, welche nun die Leitung übernahmen, und das Kloster schnell empor brachten.

S. 66 und ff. schildert nun der Verf. die Einrichtung und Wirksamkeit des Ordens, spricht zuerst von den vorläufigen Bedingungen zur Aufnahme, und weist nach, daß es eine sehr irrige Ansicht sei, wenn man glaube, die Aufnahme in diesen Orden sei leicht, weil er Beschwerlichkeiten habe, die die Meisten abschrecken, und man müsse daher die sich Meldenden mit offenen Armen empfangen. Nur physisch und moralisch ganz untadelhafte Jungfrauen vom 18ten bis 24sten Lebensjahr werden aufgenommen; sie müssen die Kenntniß der weiblichen Arbeiten mitbringen, und überhaupt einen gewissen Grad von Bildung haben. Auch uns ist beim ersten Anblick aufgefallen, daß die Candidatinnen nebst dem eigenen Bett und vollständigen Wäsche, alles zu zwei Dutzenden, bei ihrer Einkleidung 200 fl. in den Orden bringen müssen; allein das Befremdende fällt sogleich weg, wenn man bedenkt, daß der Orden nur deßhalb nach Vermögen strebt, um hinlängliche Mittel zu haben, den Armen und Kranken zu dienen. „Gerade darinn," heißt es S. 68., „besteht ja ein großer Theil der Würde dieses Ordens, daß die Schwester die niedrigsten Dienste leistet, es aber nicht thut, um dafür bezahlt zu werden, sondern daß sie ihr Vermögen noch hingibt, um diese Dienste leisten zu dürfen."

In §. 4. wird die Schwierigkeit des Berufs

äußerst ergreifend dargestellt, und in §. 5. die schwere Probezeit geschildert. „Hat die sich meldende Jungfrau die gesetzlichen Vorbedingungen erfüllt, so wird sie als Postulantin zur ersten Probe, deren kürzeste Zeit sechs Monate sind, zugelassen und der Novizenmeisterinn übergeben. Während dieser Probezeit soll ihr ganz klar werden, wie sie es auch dem Orden zeigen soll, ob sie sich zu dem von ihr erwählten Berufe sowohl geistig als körperlich eigne, und dazu ist Prüfung, mannigfache schwere Prüfung nöthig.“ Sie muß die größte Unverdrossenheit bei den schwersten Arbeiten, ungeheuchelte Demuth, immer gleiche Sanftmuth bei Rohheit und Undank der Kranken, unbedingten Gehorsam gegen ihre Vorgesetzten zeigen, wenn sie zur Aufnahme tüchtig sein soll. Auch auf die Art und Weise ihrer Religionsübung und die Aeußerungen ihrer Frömmigkeit wird strenge gesehen. „Würde die Jungfrau verrathen, daß ihr Geist sich mehr zu einem contemplativen Leben hinneige, würde die Ascetik ein hervorstechender Zug ihres Gemüths sein, so wäre gewiß jeder Orden für sie geschickter, als der der barmherzigen Schwestern. — Ebenso sind Gesundheit und ein rüstiger Körperbau, und ein starkes Nervensystem unerläßliche Bedingungen zur Aufnahme, und alles dieß muß sich in der Probezeit bewähren.“

Wird eine Postulantin während oder nach geendeter Probezeit als untauglich befunden, so wird sie rücksichtslos, aber mit aller Liebe entlassen. Für die Bewährten, die nun eingekleidet werden, kommt jetzt erst die zweite Probezeit, das Noviziat, das zwei Jahre dauert; und erst, wenn sie auch dieses vollendet haben, legen sie am Altare vor dem

Bischof das Gelübde der freiwilligen Armuth, der Keuschheit, des Gehorsams und der Kranken- und Armenpflege ab, und empfangen aus der Hand des Bischofs einen einfachen, geweihten Rosenkranz, der von nun an in der Kirche oder bei feierlichen Anlässen die Leude der Nonnen ziert, und die einzige Auszeichnung ist, die sie in der Ordenstracht vor den Novizen voraus haben. S. 78—80.

In §. 6. wird nachgewiesen, daß der unbedingte geistliche Gehorsam es sei, welcher dem Orden wie seine innere Kraft, so seine ausschließende, ausgezeichnete Tüchtigkeit zur Krankenpflege gebe.

Aus dem, was der Verf. im Weitern über die „vorzügliche Würde des Ordens" sagt, heben wir folgendes Gesammtbild heraus: „Eine edle, muthige, unschuldige und gesunde Schaar von Jungfrauen, welche schon in dem Blüthenalter von 18—24 Jahren sich dem Orden geweiht haben, wird dort gefunden, Jungfrauen, denen jede religiöse Ueberspannung fremd ist, weil sie sonst gar keine Aufnahme gefunden hätten, Jungfrauen, die gewiß nur die edelste Absicht zur Anlegung des Ordenskleides bewog, weil sie in ihrem Alter, in ihren Verhältnissen, bei ihren geistigen und körperlichen Vorzügen noch immer berechtigt waren, sich den Schuldbrief an das Glück des Lebens groß zu träumen. Keine früher Gefallene befindet sich in ihrer Mitte; sie sind die wahren Vestalinnen der christlichen Kirche. Sollte nun ein Verein solcher Jungfrauen nicht für die Würde des Ordens selbst zeugen!" S. 83.

In §. 8. wird die Ordnung, Genauigkeit, der leibliche und geistliche Beistand geschildert, welche die barmherzigen

Schwestern bei'm Krankendienste selbst an den Tag legen; und zuletzt die Nützlichkeit des Ordens für den Staat hervorgehoben.

Der 4te Abschnitt behandelt die Thatsache, daß die barmherzigen Schwestern die zweckmäßigsten Krankenwärterinnen seien, ausführlicher, und erklärt dieß aus dem Wesen der Liebe, die himmlischer Natur ist und deßhalb selbst den Tod nicht scheut, während gedungene Wärterinnen nur das thun, was sie thun müssen, und das nur wie Miethlinge. Darauf gründet der Verf. nun die Aufforderung an seine protestantischen Brüder, daß sie diesen katholischen Orden vermögen sollen, auch in ihren Spitälern seine Werke der Liebe und Barmherzigkeit zu verrichten. Er berührt die Vorurtheile der Protestanten gegen katholische Institute, besonders (S. 104) den Einwurf der katholischen Proselytenmacherei. Der Verf. gibt zu, daß die heldenmüthige Aufopferung der barmherzigen Schwestern, die Begeisterung für ihren Glauben, der ihnen diese Liebe gab, die dadurch unwillkührlich dem Kranken abgewonnene Hochachtung und Dankbarkeit allerdings Momente seien, die manchen zur Glaubensänderung bewegen könnten, — sagt aber dagegen, die Geistlichen sollen im Krankenbesuch dann thätiger sein, und es könne zuletzt der protestantischen Kirche gleichgültig sein, ob der Eine oder Andere katholisch werde, ja sie müsse sich noch freuen, wenn er wahrhaft besser werde; das Eine, weil sie zugeben müsse, daß das Heil auch in der katholischen Kirche zu finden sei, das Andere, weil sie nicht blos Mitglieder, sondern das Heil und die Besserung ihrer Glieder wolle.

Schließlich hebt es der Verf. als eine heilige Pflicht der Dankbarkeit heraus, daß nicht nur Katholiken, sondern auch Protestanten einen Orden durch Geldbeiträge unterstützen, welcher alle Leidenden, mögen sie ein Glaubensbekenntniß haben, was sie für eins wollen, mit gleicher Sorgfalt, Liebe und Aufopferung pflege. Die Beilagen enthalten 1) die Bestimmungen des trident. Koncils über die Armen- und Krankenpflege, 2) das 6te Kapitel der Ordensregeln, die Vincenz von Paula für die Missionspriester aufstellte, das von den Kranken handelt; 3) die Ordensregeln der barmherzigen Schwestern in München. 4) die Kostordnung für die Kranken im Münchner Krankenhaus, und 5) die Bedingnisse und nothwendigen Eigenschaften zur Aufnahme in den Orden der barmherzigen Schwestern.

Wenn wir nun über die ganze Schrift noch ein Endurtheil geben sollen, so müssen wir sagen, daß der Verf. sich seine Aufgabe gut bestimmt, seinen Zweck festgehalten und unparteiisch und erschöpfend in einer warmen, blühenden Sprache durchgeführt hat, und wir wünschen seiner Schrift weite Verbreitung, und noch eine weitere der Sache, der er sich so warm angenommen hat.

Ed. Vogt,
Repetent am Wilhelmsstift.

Historia vitae Sanctorum Thomae a Villanova, Thomae Aquinatis et Laurentii Justiniani in usum Cleri proposita ab Ignatio Feigerle, SS. Theologiae Dr., caes. reg. Capellano aul., Theologiae past. in caes. reg. scientiarum Universitate Vindob. Prof. p. o. etc. Viennae, sumtibus F. Wimmer. 1839. 30 Bogen in 8. 3 fl. 6 kr.

Der Fürsterzbischof Vincenz Eduard Milde von Wien hat das Versorgungshaus für altersschwache und kranke Weltpriester in Wien unter seinen besonderen Schutz genommen und an alle Geistliche seiner Erzdiözese eine Einladung und Aufmunterung zur Unterstützung dieser Anstalt ergehen lassen. Um nun dem Wunsche des H. Erzbischofs zu entsprechen, beschloß H. Prof. F., die Lebensbeschreibungen der h. h. Thomas von Villanova, Thomas v. Aquin und Laurentius Justiniani zum Besten jener Anstalt drucken zu lassen. Er hatte nämlich, als er noch Spiritualdirektor in der höhern Bildungsanstalt für Weltgeistliche zu Wien war, das Leben jener drei heiligen Kirchenmänner zum Gegenstande paränetischer Vorträge an die Zöglinge gewählt, und glaubte nun durch Herausgabe dieser Vorträge einen doppelten guten Zweck, Belehrung und Erbauung seiner Standesbrüder, und Unterstützung jener wohlthätigen Anstalt für dienstunfähige Geistliche fördern und erreichen zu können. Schon diese edle Absicht an sich verdient Anerkennung, aber auch die Gewandtheit des H. Verfassers, an die einzelnen Momente im Leben jener Kirchen-

männer ascetiſche Ermahnungen und moraliſche Betrachtungen anzuſchließen iſt beachtungswerth, und ſeine Methode dürfte von Vorſtehern in Prieſterhäuſern und geiſtlichen Bildungsanſtalten nachgeahmt werden. Denn es iſt gewiß ſehr zweckmäßig, das Leben eines heiligen und erleuchteten Mannes den Candidaten des geiſtlichen Standes vor Augen zu ſtellen, und an den Faden einer ſolchen Biographie paſſende Exhortationen anzuknüpfen, die des vorliegenden concreten Beiſpieles wegen um ſo lebendiger, anziehender und eindringlicher werden müſſen.

Wenn wir ſo im Ganzen und Weſentlichen die Manier des H. Verfaſſers zu billigen uns veranlaßt ſahen; ſo dürfen wir andererſeits nicht verſchweigen, daß mitunter legendenartige Stellen vorkommen, und paränetiſch ausgebeutet werden, bei denen der auffallende Mangel an hiſtoriſcher Glaubwürdigkeit den Totaleindruck nur ſchwächen kann.

Aus dem bisher Geſagten ergiebt ſich, daß wir in dem vorliegenden Werke keine eigentlich gelehrten Biographieen jener drei Kirchenmänner zu ſuchen haben, am wenigſten dürfen wir ausführlichere Darſtellungen ihres literariſchen Wirkens, Schilderungen ihrer bedeutenderen Werke und deren Einfluß auf die Ausbildung der Theologie erwarten. Schon die Geneſis dieſer Schrift zeigt uns ja die paränetiſche nicht die literarhiſtoriſche Rückſicht im Vordergrunde. Aber auch abgeſehen von den paränetiſchen Exkurſen, die ihres Nutzens kaum verfehlen werden, iſt auch der biographiſche Inhalt dieſer Schrift für einen jeden Cleriker intereſſant, da ſie die Leiſtungen und Schickſale,

die Thätigkeit und das ruhmvolle Streben zweier großen Bischöfe und des größten Kirchenlehrers der mittleren Zeit zu ihrem Gegenstande genommen hat. Mit sicherer Hand hat nämlich H. Feigerle Biographieen solcher Männer gewählt, die einerseits wegen ihrer hohen Tugenden, andererseits wegen ihrer bedeutenden Gelehrsamkeit und ihres segensreichen Wirkens ganz geeignet sind, jungen Clerikern als Muster vorgestellt zu werden.

Thomas von Villanova z. B., dessen Biographie den ersten Platz in vorliegendem Buche einnimmt, stammte aus hohem spanischen Geschlechte, erhielt seine Bildung in dem unter Cardinal Ximenes blühenden Complutum, ward angesehener Lehrer dieser Universität, trat später 1516 in den Augustinerorden zu Salamanka, und wirkte auch hier mit vielem Ruhme auf dem theologischen Lehrstuhle. Aber am allerbedeutendsten waren seine Wirkungen auf der Kanzel, durch die ganze pyrenäische Halbinsel erscholl sein Ruhm, als der des zweiten Elias, Kaiser Carl V. wählte ihn zu seinem Hofprediger, und König Johann von Portugal bat es sich vom kaiserlichen Hofe als eine besondere Gunst aus, auf einige Zeit den großen Redner an seine Hofkirche ziehen zu dürfen. Später ward Thomas Erzbischof von Valencia und starb als solcher mit dem Ruhme eines Heiligen im Jahre 1555.

Die zweite Stelle nimmt die Biographie des hl. Thomas von Aquin in. Geboren aus dem Geschlechte der Grafen von Aquin im Neapolitanischen A. 1221 oder nach Andern 1227, erzogen zu Monte Cassino, wo sein Oheim Landulph Abt war, und später zu Neapel, trat Thomas,

wie bekannt, gegen den Willen seiner Eltern in den Dominikanerorden, dessen größte Zierde er geworden ist. Seine theologischen Studien machte er unter Albert d. Gr. theils zu Cöln, theils zu Paris, ward selbst Lehrer der Theologie zu Paris, zu Rom, zu Anagni, zu Viterbo, zu Perusium und an andern Dominikanerschulen, schlug jede ihm angetragene Kirchenwürde, darunter das Erzbisthum Neapel aus, und starb im J. 1274 in dem Cisterzienser Kloster Fossa nova im Neapolitanischen auf dem Wege nach Lyon zum 14ten allgemeinen Concil, wozu ihn P. Gregor X. berufen hatte. Die Kirche schmückte ihn in Anerkennung seiner großen Verdienste um die Theologie mit dem Ehrennamen Doctor angelicus. Seine leider nicht ganz vollendete Summa, an der er von 1265—1273 schrieb, ist das größte dogmatische Produkt des Mittelalters. Welches Ansehen dieses Werk genoß, davon zeugt die uralte Erzählung, ein Crucifix zu Neapel habe dem davor knieenden Thomas zugerufen: Bene scripsisti de me Thoma; quam ergo mercedem accipies? — Non aliam, antwortete er, Domine, nisi te ipsum.

Weniger allgemein bekannt als Thomas ist Laurentius Justiniani. Sein Geschlecht wollte seinen Ursprung bis auf Kaiser Justinian zurückdatiren und stand in Venedig in hohem Ansehen. Laurentius ward in Folge einer Vision ums J. 1400 Canonikus des Collegiatstiftes St. Georg in Alga, strenger Ascet, und ruhmvoller ascetischer Schriftsteller, begabt mit einschneidender Beredtsamkeit, aber wegen Schwäche seiner Brust nicht im Stande, in Kirchen und größeren Räumen zu predigen. Im Jahre 1433 er-

nannte ihn P. Eugen IV. zum Bischof von Castellana, und Nikolaus V. zum ersten Patriarchen von Venedig, nachdem der Pabst den Patriarchalstuhl von Grado in diese Stadt verlegt hatte. Als frommer, eifriger, hochangesehener Bischof starb Laurentius in seinem 64sten Jahre A. 1445.

Diese drei Männer sind es, deren Leben unser Verfasser in gutem Latein, auf eine für seinen Zweck passende Weise, zur Belehrung und Erbauung von Clerikern und Candidaten des geistlichen Standes mit großer Belesenheit und nicht ohne Gewandtheit beschrieben hat.

Hefele.

De Thessalonica ejusque agro dissertatio geographica. Scripsit Theoph. Luc. Frid. Tafel, Phil. Dr. litt. antiq. in reg. univers. Tubingensi P. P. O. etc. Berolini apud G. A. Reimerum. 1839. CIX. et 553. Oct. maj. 3 Thlr.

Der Verfasser des vorliegenden, mit ungemeiner Gelehrsamkeit verfaßten Buches hat sich schon lange mit Forschungen in der Geschichte und Geographie Macedoniens, insbesondere Thessalonichs beschäftigt, und wir verdanken ihm unter Anderm die Herausgabe der Opuscula Eustathii, metropolitae Thessalonicensis (Sec. XII.), und eine Historia Thessalonicae, worin er schon die Besorgung des gegenwärtigen größern Werkes über Thessalonich versprochen hat. Die-

ſes nun zerfällt in drei Theile; der erſte iſt ein verbeſſerter Abdruck der im J. 1835 erſchienenen Geſchichte Theſſalonichs bis zum J. 904, und führt den Titel Prolegomena historica. Den zweiten Theil bildet die Dissertatio geographica, und dieſe handelt, als der eigentliche Kern dieſes Buches, in 18 Kapiteln von der Lage der Stadt Theſſalonich, von ihrem Alterthum und ihren Namen, von ihrer Größe und ihrem Reichthum, von der politiſchen und kirchlichen Bedeutung und Würde der Stadt, von der Diöceſe von Theſſalonich, von den Thoren, wichtigern Gebäuden und Kirchen, Feſtungswerken und Vorſtädten, von der Burg, von den Waſſerleitungen, vom Sechafen, Meerbuſen, von dem Handel, von der Demetriusmeſſe, vom Demetriusfeſte und von dem Gebiete, der Umgebung Theſſalonichs. Der dritte Theil, Appendix, enthält 1) die alte Abhandlung des Abbé Belley (v. J. 1772) über Theſſalonich, 2) verſchiedene Nachträge zu Tafels Edition der Werke des Erzbiſchofes Euſtathius von Theſſalonich (Sec. XII.), nämlich Briefe an dieſen Erzbiſchof, alte Lobreden auf ihn, und zwei Inedita deſſelben, ſodann 3) eine ſchon in den Abhandlungen der Münchner Akademie v. J. 1837 abgedruckte, jetzt verbeſſerte Abhandlung über den grünen Marmor, Verde antico, der Alten, 4) eine bisher ungedruckte Bittſchrift der Athener (aus dem 12ten Jahrhundert) an den Kaiſer Alexius um Verminderung der Abgaben, 5) ein Spezimen einer neuen von Tafel zu beſorgenden Ausgabe des hebräiſchen Reiſeberichts von Benjamin Tudelitanus, einem ſpaniſchen Juden im zwölften Jahrhundert, nebſt Probe eines Commentars zu dieſem Werke, und 6) das Argumentum des Codex Baroccianus CXXXI. in der Bodlei-

ſchen Bibliothek zu Oxford, der eine Sammlung alter griechiſcher Schriften enthält, von denen Dr. Tafel einige im vorliegenden Buche hat abdrucken laſſen.

Von dem reichen Inhalte des vorliegenden Werkes bezieht ſich, wie der gegebene Conſpektus zeigt, nur Einiges auf die Theologie; dieſes aber halten wir für wichtig genug, um es hier auszuheben und ſeinem Hauptinhalte nach mitzutheilen. Es ſind dieß Notizen

1) zur Einleitung ins N. T., genauer geſagt, zu der Einleitung in die Briefe an die Theſſalonicher. In den Einleitungen und Commentaren werden gewöhnlich hiſtoriſche und geographiſche Nachrichten über Theſſalonich gegeben. Dieſe können jetzt mit größerer Genauigkeit und Sicherheit aus dem Werke des H. Prof. Tafel geſchöpft werden, und ſind hauptſächlich folgende; die Erbauer Theſſalonichs ſind wahrſcheinlich Griechen geweſen, Corinther, oder Chalcidenſer, oder Eretrier (p. III. u. 7. 8. 9. An. 13.). Die Mythe jedoch führt die Entſtehung der Stadt auf die aus ihrem Vaterlande fliehenden Trojaner zurück, von denen die ganze Gegend um Theſſalonich Aenea genannt worden ſeyn ſoll (p. 9.). In der That gab es auch eine Stadt Aenea in der Nähe von Theſſalonich. In den älteſten Zeiten ſoll die Stadt Emathia, Halia und Therma geheißen haben (p. IV.). Den zweiten Namen Halia habe ſie wohl wegen ihrer Lage am Meere erhalten, weit verbreiteter aber iſt der Ausdruck Therma, oder bei den Joniern Therme (p. V. u. 9. Not. 13.); ſo wurde die Stadt von ihren Mineralbädern genannt (p. 12.). Sie war bis zum J. 315 v. Chr. klein. In dieſem Jahre aber verlegte Caſſander, der Toch-

termann Philipps von Macedonien, die Einwohner benachbarter Städtchen, wie Aenea, Chaleſtra, Ciſſus u. A. nach Therma, und nannte die alſo erweiterte Stadt zu Ehren ſeiner Frau mit dem Namen dieſer Θεσσαλονίκη (p. VIII. sq. XXII—XXIV.). Abweichende Angaben, die ſich zum Theil in N.T.liche Commentare eingeſchlichen haben, werden hier von Tafel widerlegt. Zur Zeit des Darius und Xerres war Theſſalonich mit der ganzen Gegend den Perſern unterworfen (p. XXI.). Zur Zeit des Peloponneſiſchen Krieges (J. 432. v. Chr.) gehörte die Stadt den Macedoniern, ward auf einige Zeit von den Athenern weggenommen, aber dem Perdikkas wieder zurückgegeben, wie Thucydides 2,29. erzählt (p. XXI.). Im zweiten Jahrhundert vor Chriſtus ward Macedonien durch die Schlacht von Pydna (168. v. Chr.) zur römiſchen Provinz gemacht und in vier Regionen eingetheilt, deren zweite Theſſalonich zur Hauptſtadt hatte (p. XXV.). Der Aufſtand des Andriscus gegen die Römer (149. v. Chr.), der von Metellus unterdrückt wurde, brachte Macedonien und damit Theſſalonich um die noch übrigen Freiheiten, aber letztere Stadt blühete doch durch ihren Handel und nahm immerwährend zu an Anſehen, Reichthum und Macht unter den Städten Macedoniens, deren wichtigſte ſie in der That geworden iſt (p. XXVII.). Häufig war ſie der Aufenthaltsort vornehmer exilirter Römer, wie Cicero's (ibid.). Im Bürgerkriege zwiſchen Pompejus und Cäſar war Theſſalonich der Sitz des Senats und der Pompejaniſchen Partei. Im folgenden Bürgerkriege zwiſchen Antonius und Octavian einerſeits, Brutus und Caſſius andererſeits ſtand Theſſalonich auf der erſtern Seite, darum verſprach Brutus vor der Schlacht

bei Philippi seinen Soldaten, wenn sie sich gut hielten, die Plünderung von Thessalonich und Lacedämon, ein Umstand, der von den Einleitungsmännern gewöhnlich auch als ein Beleg für den Reichthum Thessalonichs angegeben wird, aber mit Unrecht, denn das mitgenannte Lacedämon war ja nicht reich, und Brutus hatte vornehmlich die an beiden Städten zu nehmende Rache im Auge (p. XXVIII.). Zum Lohn der Anhänglichkeit an Octavian erhielt Thessalonich wieder Freiheiten, und wird von Plinius d. ä. eine Stadt liberae conditionis genannt (XXIX. u. XXX.). Als eine gewissermaßen freie, democratische Stadt erscheint sie uns auch in der Ap. Gesch. 17. K. Ihre Obrigkeiten zur Zeit der Apostel waren die Politarchen, wahrscheinlich sechs an der Zahl, ein Quästor, wohl auch ein Senat (p. XXX.). In welchem Jahre der Apostel Paulus nach Thessalonich gekommen sey, das untersucht Dr. Tafel nicht, dagegen giebt er Nachrichten von dem Zustand des Heidenthums in Thessalonich während des ersten christlichen Jahrhunderts. Ausser den allgemeinen Göttern der Griechen ward zu Thessalonich besonders Cabirus, eine alte Gottheit, verehrt, dem ehmals blutige Opfer gebracht worden seyn sollen (p. XXXIII.). Den öffentlichen Spielen waren die Thessalonicher sehr ergeben, und diese müssen einen schädlichen Einfluß auf die Sitten geübt haben. Tafel bestreitet es zwar, daß daraus, weil Lucian den Schauplatz seiner obscönen Erzählung von dem Esel nach Thessalonich verlege, etwas in Betreff der Sittenlosigkeit dieser Stadt gefolgert werden könne, und er tadelt die Theologen, die solches gethan haben. Er scheint mir aber hierin doch nicht ganz Recht zu haben, namentlich spricht eine seiner Bemer-

lungen gegen ihn selbst. Apulejus, sagt er, hat um dieselbe Zeit, wie Lucian, die Sage von dem berüchtigten Esel erzählt, aber den Vorgang nach Corinth verlegt. Daraus folgt aber nur, daß das Ganze überhaupt nur Fabel ist, aber das ist nicht unwahrscheinlich, daß der Eine, wie der Andere zum Schauplatze für eine unflätige Geschichte auch eine unflätige Stadt wählte, und Thessalonich in dieser Beziehung mit Corinth parallelisiren heißt das Möglichste sagen. Uebrigens bemerkt auch Tafel, daß das Sittenverderbniß zu Thessalonich um die Zeit der Apostel nicht gering gewesen sey, wie aus den Briefen Pauli selber erhelle (p. XXXV.).

Die Bewohner der Stadt in jener Zeit waren neben den Griechen auch italienische und andere fremde Kaufleute mit halbem Bürgerrechte (bourgeois), und sehr viele Juden, später auch Armenier (p. XIV.). Von Pauli Zeit an bis ins vierte Jahrhundert erfahren wir nichts mehr von den Juden zu Thessalonich, da aber begegnen sie uns wieder in der Geschichte der Martyrin Matrona, welche die Dienerin einer jüdischen Frau war. Wir erfahren auch, daß die Juden im Anfange des vierten Jahrhunderts eine Synagoge zu Thessalonich hatten (p. 151.). Im 17ten Jahrhundert (ob noch jetzt?) hatte Thessalonich eine sehr berühmte Judenschule, an der mehr als 200 Lehrer angestellt waren, und die über 1000 Schüler zählte (p. 6.). In dem genannten Jahrhundert gab es in der Stadt ein eigenes Judenviertel mit 22 Synagogen (p. 155.), ob aber auch schon zu den Zeiten der Apostel, kann nicht angegeben werden; die erste Spur eines solchen zeigt sich im 17ten Jahrhundert (p. 168.).

2) Für die Kirchengeschichte ist eine Reihe von Be-

merkungen, die unser Verfasser macht, und von Nachrichten, die er mittheilt, von Wichtigkeit und Interesse.

a) Nach Thessalonich kam das Christenthum zuerst durch den hl. Paulus. Von da erfahren wir nichts mehr hierüber bis ins 4te Jahrhundert (p. XV.). Zu Anfang dieses traf die Diocletianische Verfolgung auch die Christen in Thessalonich, besonders den hl. Demetrius (p, XLII.), welcher der Patron der Stadt und auch von Rußland geworden ist. Ihm zu Ehren ward in Thessalonich jahrjährlich ein dreitägiges Fest (v. 26. Octobr. an) und ein großer Markt gehalten (p. 227—232.). Der erste historische Bischof von Thessalonich ist Alexander, der die Synode von Nizäa unterschrieben hat, die Namen noch älterer Bischöfe hat nur die Sage aufbewahrt (p. 45.). Nach der Mitte des 4ten Jahrhunderts scheint das Heidenthum in Thessalonich ausgestorben zu seyn (p. XV.), doch lobt noch K. Julian die Stadt wegen ihrer Anhänglichkeit an alte Einrichtungen und Gebräuche, darum muß sie ums Jahr 360 noch viele Heiden gezählt haben (p. XXXIX.).

b) Der Bischof von Thessalonich scheint schon zur Zeit des Nizäner Concils nach den Worten seiner Unterschrift das größte Ansehen unter den Bischöfen Macedoniens nicht blos, sondern vom ganzen östlichen Illyrikum gehabt zu haben (p. 45—46.). Vor der Trennung der griechischen Kirche stand er in engster Verbindung mit Rom, und war päbstlicher Vicarius für das östliche Illyrikum. Mit Unrecht geben ihm einige Schriftsteller den Patriarchentitel. Vermindert ward seine Autorität unter Kaiser Justinian, der mit Zustimmung des Pabstes Vigilius seine Vaterstadt Justiniana

Prima zum Exarchat- und Vicariatſitze erhob. Später jedoch iſt der Biſchof von Theſſalonich wieder in ſeiner alten Würde (p. 46 ff. S. dort auch ein Schreiben Dr. Schneckenburgers an Tafel über dieſen Gegenſtand). Beſchränkt wurde wieder das kirchliche Gebiet von Theſſalonich durch die Einfälle der Slaven und Bulgaren. Die letztern (Sec. IX.) waren zwar ſchon Chriſten, aber unterwarfen ſich niemals dem Biſchofe von Theſſalonich (p. 49. 50. Berichtigung einer Behauptung Wilken's in Raumer's hiſtor. Taſchenbuch 1830. S. 500.). Auch die bilderſtürmenden Kaiſer waren dem biſchöflichen Stuhle von Theſſalonich wegen des orthodoxen Eifers der Biſchöfe nicht gewogen, und minderten deren Anſehen (p. 50. 51.). Zur Zeit des lateiniſchen Kaiſerthums ſtieg das Anſehen des Stuhles von Theſſalonich wieder, und er bekam auch (v. 1205—1418.) Biſchöfe des lateiniſchen Ritus (p. 84. 85.). Gegenwärtig hat Theſſalonich, oder, wie es jetzt heißt, Salonik (vgl. p. 21.), keinen eigenen katholiſchen Biſchof, wohl aber eine katholiſche Kirche, die dem Bisthume Nikopoli angehört.

c) Zur Erzdiöceſe, oder dem Metropolitanſprengel von Theſſalonich gehörten nach einer Novelle von K. Leo dem Weiſen (Sec. IX.) folgende Suffraganbisthümer: Citrus, Berrôa, Drugubitia, Serbia, Caſſandria, Campania (Caſtrium), Petra, Herculia (Ardameris), Hieriſſus, Lite und Rentine (eigentlich Lite nach Rentine verlegt p. 65.), Bardariotâ (bekehrte Turkomannen p. 81.). Zur Zeit des lateiniſchen Kaiſerthums hatte die Kirchenprovinz von Theſſalonich gleichfalls 11 Suffraganſtühle, Citrensem, Beriensem (Berôa), Campaniensem, Vardariensem (Bardariotâ), Ser-

viensem, Petrensem, Platamonensem, Langa(r)densem, Ardameriensem, Nerissiensem (Hierissensem) und Cassandriensem nach der Angabe von Innozenz III. (p. 85.). Einige Namen sind, wie man sieht, verschieden von denen in der Novelle Leos.

d) Die Kirche von Thessalonich führte den Ehrennamen der orthodoxen. Tafel untersucht ausführlich, woher dieser Ehrenname rühre, und nimmt auch eine abweichende Ansicht Dr. Schneckenburger's hierüber auf (p. 52. XXXII. XLVI.), er entscheidet sich aber doch und mit Recht dafür, wegen der Vertheidigung der Bilderverehrung gegen die Bilderstürmer habe Thessalonich diesen Ehrennamen erhalten, wie ja auch in der griechischen Kirche zum Andenken des Sieges über jene Stürmer ein Fest der Orthodoxie eingesetzt worden sey. Bei dieser Gelegenheit zeigt Tafel, welche Bischöfe von Thessalonich Häretiker gewesen seyen (p. 53.).

e) Das achte Kapitel giebt uns eine möglichst ausführliche Beschreibung der Kirchen und Klöster zu Thessalonich. Die erste und schönste Kirche war die S. Sophiae, d. h. der göttlichen Weisheit, des λόγος. Ihr folgte im Range eine Kirche der Gottesgebärerin; die berühmteste Kirche war die des hl. Demetrius, des Patrons der Stadt. Die älteste Kirche zu seiner Ehre war klein und niedrig. Eine bessere mit einem silbernen Ciborium (eigentlich κιβώτιον, arcula sepulchralis, das Wort in einem weit andern Sprachgebrauche, als in der lateinischen Kirche, genommen) ward im Anfange des fünften Jahrhunderts errichtet, brannte am Ende des siebten Seculums ab. Die dritte Demetrius-

kirche ſteht noch; auch nach der Eroberung der Stadt durch die Türken (1430) war dieſe Kirche noch länger in den Händen der Griechen, jetzt iſt ſie eine Hauptmoskée. Eine vierte Hauptkirche kommt unter dem Namen καθολικὴ τοῦ μεγάλου θεοῦ vor. Sie iſt die älteſte chriſtliche Kirche der Stadt, ehemals ein heidniſcher Tempel, wohl des Cabirus, dann in eine chriſtliche Kirche umgewandelt und dem einzigen Gotte, Deo O. M. geweiht. Sie heißt auch metropolitana, und war ohne Zweifel die biſchöfliche Kirche der Griechen, die ihnen auch als ſolche belaſſen ward unter dem lateiniſchen Kaiſerthum. Dem lateiniſchen Biſchofe aber wurde die Sophien-Kirche als Kathedrale zugewieſen. Jene griechiſche Bisthumskirche wird von den Türken und jetzigen Griechen Eski metropoli, d. h. die alte Metropole genannt, und nach Leake ſoll noch jetzt, nachdem ſie eine Moskée geworden, die alte Inſchrift παντοκράτορος (p. 111.) darin zu leſen ſeyn; ein Kirchentitel, der, meines Wiſſens, bei den Lateinern nie vorkommt.

Bei Innozenz III. kommt weiter ein Casale Agetriade vor (p. 143.); Tafel vermuthet, es müſſe Hodegetriae, der Pfadelenkerin Maria (Titel einer Kirche in der Stadt) geleſen werden. Ich aber halte dafür, es ſey hier das Gut einer Trinitätskirche ἁγίας τριάδος, gemeint. Eine weitere Bemerkung füge ich für p. 5. Not. 8. bei. Hadſchi Chalfa (ein türk. Schriftſteller aus dem 17ten Sec.) ſpricht von einer Moskée des Serails, ehemals Hofkirche. Tafel glaubt, es ſey die Demetriuskirche, als die berühmteſte der Stadt gemeint; aber nicht der Ruhm,

sondern die Localität einer Kirche ist hier in Anschlag zu bringen, und der Hr. Verfasser hätte hervorheben sollen, daß die Demetriuskirche in der Nähe des kaiserlichen Schlosses gelegen sey, was aus p. 164. Not. 22. vgl. mit p. 160. u. 113. hervorzugehen scheint.

f) Die Heiligen und Martyrer Thessalonichs.

α) St. Demetrius, aus Senatorengeschlechte, zuerst Kriegsmann, dann Proconsul von Griechenland, erhielt von K. Maximian Consular-Auszeichnungen und war für Ausbreitung des Christenthums in seiner Vaterstadt am Anfange des vierten Jahrhunderts sehr eifrig besorgt. Einer seiner Schüler, St. Nestor, tödtete als ein zweiter David im Amphitheater einen heidnischen Hauptfechter Lyäus; dieß gab Veranlassung zu einer Untersuchung, in deren Folge Demetrius wegen seines Glaubens im J. 306 (nicht schon 303, wie Andere angeben), am 26. Oktober (nicht am 8ten, wie die Bollandisten behaupten) hingerichtet wurde (p. XLIII. u. 114.). Wahrscheinlich schon am Ende des vierten Jahrhunderts ward dieser Martyrer in seiner Vaterstadt verehrt, und erhielt den Beinamen Myroblyta, weil ein heilsames Oel aus seinen Reliquien ausgeflossen sey (p. 114. u. 119.). Den Schutz des heiligen Mannes glaubten die Thessalonicher in vielen Kriegen, in Seuchen und bei Hungersnoth erfahren zu haben, und ihm schrieben sie ihre mehrfache Rettung zu (p. 118. LVII. LXIX. LXI. LXII. LXIV. LXVIII. LXXI. LXXIV ff. LXXXI. LXXXII. LXXXIV. LXXXVIII. XCI. XCIII. C.). Von dem Leichname des hl. Demetrius haben die Normannen, nach Eroberung Thessalonichs (1185), ein Bein mitgenommen (p. 121. Not. 5.),

die übrigen Reliquien ſollen jetzt zu Pola in Iſtrien ſich befinden (p. 133.).

β) Die Martyrer Agathopus (Diakon) und Theodul (Lektor) aus Theſſalonich, ins Meer geſtürzt, wann, wird nicht angegeben (p. 144.).

γ) St. Alexander, gemartert zu Theſſalonich unter Maximian (p. 145.).

δ) Die hl. Anyſia, von Theſſalonich, ergriffen unter Maximian, als ſie eben zur Kirche gehen wollte (p. 146.).

ε) St. David, der Thaumaturg, aus dem Morgenlande gebürtig, eine Art Stylit auf einem Mandelbaume in der Nähe von Theſſalonich, kein Martyr (p. 148.). Ueberhaupt war das Stylitenweſen auch in Theſſalonich zu Hauſe, und in der öſtlichen Vorſtadt ſtand eine ſolche στήλη oder ein στῦλος (p. 201. In der Note 36 Bemerkungen über den Stylitismus, der im 12ten Jahrhundert im Byzantiniſchen Reiche noch blühte).

ζ) Der hl. Domninus von Theſſalonich, Martyr unter Maximian (p. 148.).

η) St. Fantinus, aus dem Lande der Calabrer, zuletzt Aſcet zu Theſſalonich, kein Martyr. Wann er gelebt habe iſt unbeſtimmt, jedenfalls ziemlich ſpäter, als Demetrius (p. 149.).

ϑ) St. Florentius von Theſſalonich, Martyr, um Ausbreitung des Chriſtenthums verdient, ſtirbt den Feuertod (p. 149.).

ι) Die hl. Heliconis, Martyrin aus Theſſalonich unter den Kaiſern Gordianus und Philippus (p. 150.).

κ) St. Joſeph, Biſchof von Theſſalonich, Confeſſor

im Bilderſturm unter Kaiſer Theophilus, ſtirbt im Gefängniß (Sec. IX. p. 150.).

λ) Die hl. Matrona, Magd einer jüdiſchen, an einen Offizier zu Theſſalonich verheiratheten Frau. Sie ſollte ihre Frau in die Synagoge begleiten, trat aber nicht in dieſe, ſondern verließ die Frau an der Thüre und trat in eine chriſtliche Kirche. Darüber ward ſie gefangen geſetzt und ſtarb im Kerker (p. 151.).

μ) St. Neſtor, Martyr von Theſſalonich, ein Schüler des hl. Demetrius, Martyr unter Maximian. (p. 152. vgl. lit. α.).

ν) St. Paulus, von Theſſalonich, Patriarch von Conſtantinopel, unter Conſtantius von den Arianern ermordet (p. 153.).

ξ) St. Porphyr, von Theſſalonich, Biſchof von Gaza, unter Arcadius und Honorius, um Ausbreitung des Chriſtenthums verdient (p. 154.).

o) Die hl. Theſſalonika, Martyrin, mit ihren Gefährten Auctus und Taurio (p. 154.).

Die Nachrichten, welche wir über dieſe Heiligen in unſerem Buche finden, ſind dem ſeltenen Menologium Basilianum, herausgegeben von Cardinal Albanus zu Urbino 1727 in 3 Fol., entnommen. Aus demſelben Werke erhalten wir Aufſchlüſſe auch über einige andere Heilige, welche ohne Theſſalonicenſer zu ſeyn hier beſondere Verehrung genoſſen.

g) Auf dem Concile zu Sardika (zw. 344. u. 347.) klagte Aetius Biſchof von Theſſalonich, daß ſo viele Prieſter und Diaconen aus fremden Diöceſen ſich in ſeiner Stadt ihres Vergnügens wegen aufhalten, und nur mit Mühe zur

Rückkehr an ihre Kirchen bewogen werden können (p. XLVII.). Ein uraltes Beispiel des später so großen Mißbrauchs, nicht Residenz zu halten.

h) Auch über jene grausame Rache, welche Kaiser Theodosius der Gr. an den Bewohnern der Stadt Thessalonich genommen hat, verbreitet sich Hr. Tafel, und würdigt die verschiedenen Angaben der Alten. Nach Rufin H. E. 2,18. ward bei einem Aufstande in Thessalonich ein Offizier durch die Wuth des Pöbels ermordet; Theodos lud hierauf die Einwohner zu circensischen Spielen, und ließ hier plötzlich das Militär auf sie einhauen. Sofort erzählt Rufin des Kaisers Buße und bemerkt, wie er für die Zukunft durch ein Gesetz bestimmt habe, daß die Vollziehung eines vom Regenten ausgegangenen Todesurtheiles stets auf den dreißigsten Tag von seinem Erlasse an verschoben werden müsse. Die letztere Angabe betreffend, bemerkt Tafel (p. LIII.), wie schon vor ihm Valesius: dieses Gesetz über Verschiebung der Execution sey schon im J. 382, wie aus Codex Theodos. 9,40 (de poenis), 13 erhelle, erlassen worden, also ungefähr zehn Jahre vor jenem Ereigniß zu Thessalonich; wiederholt könne es aber aus letzterer Veranlassung geworden seyn. Aus Ambrosius (Ep. 51,6. Opp. ed. Venet. 1751. T. 3. p. 1079.) weist Tafel nach, daß dieser Mailändische Bischof schon vor der That für die Thessalonicher Fürsprache eingelegt, und den Kaiser von dem Morde abgemahnt habe, aber vergebens (p. XLVIII.). Nach Sozomenus hat der Kaiser eine bestimmte Zahl festgesetzt, welche gemordet werden sollte, aber ohne Unterschied, die nächsten besten; diese Zahl scheint aber von den blutdürstigen und raublustigen Soldaten überschritten

worden zu seyn, und die Historiker geben 7000 Gemordete an, aber Sozomenus schweigt ganz von der Zahl, wornach Tafels Behauptung Not. 27. zu berichtigen ist. Die Veranlassung zum Aufstande der Thessalonicher wird verschiedentlich erzählt, und diese verschiedenen Angaben hier zusammengestellt. Nach Sozomenus ließ Buterich, der Feldherr in Illyrien, einen Wagenlenker wegen unkeuscher Attentate auf des Generals Mundschenken gefangen setzen, und gab ihn auch zu den öffentlichen Spielen nicht heraus. Darüber erbittert erschlug der Pöbel den Buterich. Anders erzählt Cedrenus (Hist. p. 317. ed. Paris.) die Sache. Der Kaiser kam auf der Reise von Constantinopel nach Rom über Thessalonich. Zwischen den Soldaten und den Bürgern entstanden der Quartiere halber Streitigkeiten, der Kaiser ward sofort beschimpft und einige seiner Offiziere mit Steinen todtgeworfen (p. L.). Gewöhnlich wird als die Zeit der Metzelei zu Thessalonich das Jahr 390 angegeben, und Baronius hat in seinen Annalen ziemlich feste Gründe hiefür aufgebracht. Tafel dagegen, ohne diese zu widerlegen, schenkt der Angabe des Sozomenus (l. c.) Glauben, wornach die Buße des Kaisers nach dem Ende des Kriegs mit Eugenius, also A. 394 anzusetzen ist. Nach Zonaras (Hist. 13, 17.) fiele die Metzelei zu Thessalonich vor den Beginn des Eugenian'schen Kriegs, also in's J. 393. (p. LII.).

i) Aus der Reisebeschreibung (Voyage) des Paulus Lucas (Amsterdam 1714. T. I. p. 205.) führt Tafel (p. 155. Not. 17.) die Nachricht an, man sehe zu Thessalonich das Grab des Eutyches, des Gegners von Nestorius. Unser

Verfaſſer bemerkt hiezu, er habe dieſe Sage ſonſt nirgends finden können.

k) Auch einige von H. Tafel verſuchte Emendationen betreffen die Kirchengeſchichte, nämlich:

α) von Theodoret. H. E. 5,17. Es wird hier die von Theodoſius über Theſſalonich verhängte Strafe erzählt, und die gegenwärtige Lesart heißt dabei: *οὐκ ἤνεγκε τοῦ θυμοῦ τὴν ὁρμὴν, οὐδὲ τῷ χαλινῷ τοῦ λογισμοῦ τὴν τούτου ῥύμην ἐκώλυσεν· ἀλλὰ τούτῳ τὴν ψῆφον ἐξενεγκεῖν τῆς τιμωρίας ἐπέτρεψε*, d. h. der Kaiſer widerſtand dem Andrange des Zornes nicht, bändigte auch nicht mit dem Zügel der Vernunft deſſen Gewalt; ſondern überließ dieſem (dem Zorne) die Ausführung der Strafſentenz. Statt *τούτῳ* will nun Tafel *τῷ ἐπάρχῳ* (dem Beamten) geleſen wiſſen, und unterſtützt ſeine Vermuthung durch eine Stelle aus Cedrenus. Wir würden dieſer Hypotheſe unſere Zuſtimmung nicht verſagen können, wenn nicht die folgenden Worte Theodoret's uns eine andere Meinung aufdrängen. Es heißt nämlich weiter: „als dieſer (der Zorn, oder der Beamte), ſolche Gewalt erhalten, jetzt Selbſtherrſcher und Tyrann, zerriß er alle Bande, warf das Joch der Vernunft ab, zückte ungerechte Schwerdter gegen Alle und tödtete die Unſchuldigen mit den Schuldigen.“ Wir ſehen hier beſonders aus der angeſtrichenen Stelle, daß Theodoret metaphoriſch vom Zorne, als dem Vollſtrecker der Strafſentenz über Theſſalonich ſpreche.

β) Die Emendation einer Stelle in den Akten des Epheſiniſchen Concils (Manſi 4, 1215.): *Περέβιος Θεσσαλονικέων Σάλτων*; und einer andern in der lateiniſchen Ueber-

ſetzung der Akten von Chalcedon durch den römiſchen Diacon Ruſticus: Perrebius, episcopus Thessalonicensium Sardanorum subscripsi (Mansi 7, 702.). Tafel will das einmal Θεσσαλιχῶν, das anderemal Thessalicorum Saltuum geleſen wiſſen, und denkt an Tempe und die benachbarten Gegenden (Thäler) Theſſaliens (p. VII. u. 22.). Hierin glaube ich beiſtimmen zu dürfen. Aber ohne die Behauptung, daß es nur ein Theſſalonich gegeben habe, anzugreifen, will ich nur einer von Tafel nicht beachteten Schwierigkeit erwähnen, die ſich aus den Akten des Concils von Chalcedon ergiebt. In der Unterſchrift der dritten Sitzung heißt es hier (Harduin T. II. p. 366., die Ausgabe von Manſi habe ich nicht bei der Hand): Quintillus, B. von Heraklea in Macedonien als Stellvertreter des Erzbiſchofs Anaſtaſius von Theſſalonich. Ein paar Zeilen weiter unten leſen wir wieder: Andreas, presbyter Thessalonicensis pro reverendissimo Euxitheo, episcopo meo subscripsi. Hier ſcheinen zwei Biſchöfe zweier Städte dieſes Namens aufgeführt zu ſeyn. Freilich liegt aber die Genauigkeit dieſer Unterſchriften gar ſehr im Argen.

γ) Eine dritte Emendation bezieht ſich auf das Itinerarium S. Willibaldi (Act. S. S. ad VIII. Jul. p. 504.), wo es heißt: Et inde (von Sicilien) navigantes venerunt ultra mare Adrium ad urbem Manafasiam in Sclavinica terra. Es ſoll hier Monembasia geleſen werden (p. 455.).

1) Auch über die Bekehrung der Slaven berichtet uns Tafel einiges für die Kirchengeſchichte Bemerkenswerthe. Durch die Kriege der Slaven mit Theſſalonich kamen die erſten Keime des Chriſtenthums zu ihnen in der erſten Hälfte

des siebten Jahrhunderts (p. LXXXIII.). Den ersten Slaven, der getauft worden seyn soll, führt uns p. XCI. vor. Bei der zweiten Belagerung Thessalonichs durch die Slaven im fünften Kriege, gegen Ende des siebten Jahrhunderts, soll ein Slavischer Künstler einen zur Erstürmung der Stadt sehr passenden hölzernen Thurm erdacht haben. Er wollte eben seinen Riß ausführen, da erschien ihm der hl. Demetrius, der Schutzpatron Thessalonichs, und gab dem Baukünstler einen so derben Schlag in's Gesicht, daß er längere Zeit bewußtlos war, den Bau nicht mehr fortsetzte, dagegen auf jene nachdrückliche Ermahnung hin sich taufen ließ. So erzählen die Acta Demetrii und aus ihnen Hr. Tafel, welcher beifügt, daß die weitere Bekehrung jenes Volkes ins 8te Jahrhundert zu versetzen sey, wo es den Griechen völlig unterworfen war; die Bemühungen der h. h. Cyrillus und Methodius im 9ten Jahrhundert um die Christianisirung der Slaven sind bekannt.

Wir schließen unsere Relation mit der Bemerkung, daß auch der Profanhistoriker aus der Schrift des H. Prof. Tafel manche wichtige Notitz schöpfen könne, und daß wir ein solches Werk um so dankbarer aufnehmen müssen, je größer die Erudition, der Fleiß und die Aufopferung ist, wodurch es zu Stande kam.

Hefele.

Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahrs. Von Dr. J. B. von Hirscher. Erster Theil, die Evangelien vom Advent bis Ostern enthaltend. XVI. u. 700 S. Tübingen, Laupp'sche Buchhandlung. 1837. Preis 1 fl. 36 kr.

Die in der ersten Hälfte vorliegende Bearbeitung der evangelischen Sonntags-Perikopen führt bezeichnend den Namen: Betrachtungen. Ihr hochverdienter Verfasser stellt sich nämlich bei dem mit sichtbarer Liebe und Sorgfalt unternommenen Geschäfte nicht seinem Stoffe gegenüber und über seine Leser hinauf, jenen zerlegend, und diese informirend, wie sie ihn ansehen, was sie in demselben finden, und wozu ihn gebrauchen sollen: sondern in geistiger Gemeinschaft mit seinen „Mitgläubigen" vertieft er sich in den Gehalt der sonntäglichen Evangelien, mißt denselben aus, läßt ihn auf sich wirken, und betrachtet aus ihm heraus das christ-katholische Leben je in den Puncten und Beziehungen, welche von den betreffenden evangelischen Stellen ins Licht gesetzt werden. Durch dieses Verfahren wird Mehreres gewonnen. Nimmt man nämlich die Evangelien vor sich hin, zerlegt sie Vers für Vers, zeigt, wie viel Stoff zum Nachdenken in ihnen gefunden, und auf wie vielerlei Art über sie gepredigt werden könne, wie dieß z. B. in Mutschelle's Bemerkungen über die Evangelien geschieht, so leuchtet ein, daß ein solches Verfahren der Gemeinde selbst keinen Nutzen bringe, wie denn allerdings auch nicht für sie, sondern für Homileten, jene Bearbeitungen bestimmt zu seyn pflegen. Was aber diese anbelangt, so liegt es am Tage,

daß sie darüber nie rathlos werden können, über welches Thema sie predigen sollen, daß sie aber aus vielen Gründen oft in dem Bestreben eine Unterstützung wünschen müssen, über ein durch das Evangelium angezeigtes und von den Bedürfnissen der Gemeinde gebotenes Thema textgemäß und fruchtbar zu predigen; weßhalb ihnen wenig mit Analysen der evangelischen Abschnitte, aber viel mit eingänglichen Betrachtungen und sachgemäßen Anwendungen gedient ist. Ein anderer sehr wesentlicher Mangel, der den gewöhnlichen Behandlungen der kirchlichen Perikopen anklebt, wird durch die Beschaffenheit der Hirscher'schen Betrachtungen in ein sehr helles Licht gesetzt. Ich meine, die aus dem verkehrten Streben nach dem, was man das Praktische genannt hat, hervorgegangene Seichtigkeit und Willkürlichkeit in der Behandlung. Statt in das heilige Wort einzugehen, hat man es um und um besehen, statt es in der Seele zu erwägen, hat man es klingen lassen, um sodann mit einem: Was lernen wir daraus? zu Gegenständen überzugehen, die mit dem Texte durchaus in keiner wahrhaften Verbindung standen, dafür aber, sowie man einmal von ihm aus den Anlauf gewonnen hatte, sich auch seinerseits nicht weiter um ihn zu bekümmern. Ferner ist der homiletische Artikel von der Popularität im Predigen bekannt, ich möchte fast sagen, verrufen; denn die Unterweisungen über diese Kunst hatten es vieler Orten dahin gebracht, daß die Prediger ihre Zuhörer betrachteten, wie halb-Wilde, halb-Kinder, zu denen sie daher in einer ganz anderer Sprache als in der mannbarer und gebildeter Christen redeten, einer Sprache, in welcher gerade die tiefsten und wichtigsten Artikel des

Evangeliums ihren Ausdruck nicht fanden, und überdieß der Anstand und die Würde nicht selten verletzt wurden. Man lese dagegen die Hirscher'schen Betrachtungen; die Darstellung ist methodisch, die Sprache präcis, die Worte streng anpassend, mit Einem Worte — Hirscherisch; und dennoch müßte jede, nur nicht enorm verwahrloste Landgemeinde die vorliegenden Betrachtungen fassen, während der Theologe sich an ihnen erbaut, und der gebildete Christ sie eben so ansprechend als lehrreich findet. Woher kommt das? Daher, daß der Herr Verfasser nicht erst darauf gesonnen hat, gemeinverständlich zu werden, sondern weil er in die Seele aller Gläubigen sich hineinfühlend und in das christkatholische Leben sich versetzend zur Erforschung der Evangelien gegangen ist, und daher echtpopulär ist, nicht zu sein sich bemüht.

Was die äußere Oekonomie anbelangt, so ging der Herr Verf. von der ganz richtigen Ansicht aus, „daß das Ganze der christlichen Religionslehre zur Sprache kommen sollte, sofern das Kirchenjahr, seine hl. Zeiten und die einzelnen für die Sonn- und Festtage desselben ausgesetzten evangelischen Abschnitte in der Hauptsache offenbar hierauf berechnet sind;" wollte aber eine systematische Ordnung nur insoweit treffen, als die Perikopen selbst sie nahe legten; denn „eine systematische Ordnung im Ganzen ließe sich unstreitig nur mit dem widernatürlichsten Zwange, den man den einzelnen Perikopen anthun müßte, durchführen." Wie richtig dieß sei, zeigt z. B. Flad's Evangelium in Predigtskizzen; es ist aber eine durchgeführte systematische Ordnung in der homiletischen Behandlung der Religionslehre, obwohl auf sie noch hie und

da viel Werth gelegt wird, theils überflüßig, theils unwirksam, theils geradezu nachtheilig. Ueberflüßig für den Prediger, der so viel Theolog sein muß, um die christliche Lehre in ihrem Organismus erfaßt und in ihrem System überschaut zu haben; unwirksam bei der Gemeinde, denn da es der Kern und die Substanz der Lehren ist, wovon sie lebt, und ebendarum unter den Lehren selbst wieder außer den Fundamentalartikeln des Glaubens je besonders jene, welche für die Einzelnen nach deren Charakter, Lage und Schicksalen von besonderer Wichtigkeit sind, so läßt sie mit Recht die Ordnung und Reihe der einzelnen Lehren fallen, und hält sich lediglich an deren Gehalt, was sie um so sicherer thun kann, als jene Wesenlehren ohnehin immer wieder auf die Mitte des Lehrbegriffs führen, und die übrigen in dieser erfassen lassen; nachtheilig endlich muß das pedantische Einhalten des Schulsystems im homiletischen Vortrage wirken, da für die Behandlung jener Lehrpuncte, deren Erhebung, Auseinandersetzung, Einprägung, Anwendung das Hauptbedürfniß wäre, wegen der Aufnahme praktisch unterheblichen Materien, die aber zum Systeme gehören, nicht Zeit genug übrig bleibt. Wenn sodann in der Vorrede der Herr Vers. noch erklärt, daß er absichtlich in den einzelnen Betrachtungen „einen Gegenstand wenigstens bis auf einen gewissen Grad homiletisch ausgeführt, dann aber auch noch die übrigen in dem Abschnitte enthaltenen Wahrheiten nicht unbeachtet gelassen" habe, so darf er sich der Zustimmung seiner Leser versichert halten, von denen namentlich die Nichttheologen ihm für jenes, die Theologen und Seelsorger aber besonders auch für die in den kürzeren Erörterun-

gen und Andeutungen gegebenen Anregungen dankbar sein werden. Noch ist zu sagen, daß der Herr Verf. zu dem Perikopentexte auch die Parallelstellen und überhaupt die Ergänzungen aus den Evangelien hereinnimmt, was bei der aus ihrer Entstehung herrührenden Beschaffenheit der kirchlichen Perikopen eben so nothwendig, als der kirchlichen Anordnung gemäß, und dem Lehrzwecke förderlich ist.

Darf sich Ref. nun auch erlauben, über die Anlage der vorliegenden Betrachtungen einen Wunsch auszusprechen, so ist es folgender: Wir erwarten von dem allverehrten Herrn Verf. nach der zweiten Hälfte der Betrachtungen über die Sonntags-Evangelien eine gleiche Bearbeitung der fest- und feiertäglichen Perikopen, und zwar sobald es nur immer seine übrigen wichtigen Geschäfte, zu denen wir namentlich das weit vorangeschrittene Lehrbuch der christlichen Religion rechnen, gestattet. Dabei vermuthet Ref., daß die Fest- und Feiertags-Perikopen einen eigenen Theil bilden werden, was allerdings theils der gewöhnlichen Einrichtung, theils auch gewisser Massen der Bequemlichkeit beim Gebrauche entspricht. Der Sache selbst aber dürfte es angemessener sein, die Feste des Herrn der Zeitordnung gemäß in die Reihe zwischen die Sonntage zu stellen, da sie ihrer Natur nach, sowie nach den auf sie verordneten Perikopen zu denselben gehören und ihren Ziel- und Mittelpunct bilden. So unmaßgeblich diese Ansicht hier ausgesprochen wird, so zuversichtlich verweisen wir für dieselbe auf unsere Betrachtungen selber, in welchen, offenbar aus den angegebenen Gründen, das Weihnachtfest aufgenommen ist, während freilich aus denselben Rücksichten Epiphaniä in der Ord-

nung vor den nach diesem Feste benannten Sonntagen behandelt sein sollte.

Wir geben nun Proben von dem Ausgezeichneten aus den verschiedenen Gebieten der christlichen Religionslehre, was die vorliegenden Betrachtungen enthalten, und fügen einzelne Bemerkungen bei, wie sie sich uns bei der aufmerksamen und nachdenkenden Lectüre derselben dargeboten haben. Die Exegese des Herrn Verf. ist klar, geistreich, fein und tief. Wie klar er die Hauptgedanken und die Abzweckung seiner Perikopen darzulegen weiß, mag der Eingang der Betrachtung über das Evangelium von den Arbeitern im Weinberg Matth. 20, 1—11. (Septuages.) zeigen, welche überhaupt ein Muster umsichtiger und erschöpfender Erklärung enthält: „Die Israeliten hatten die Satzungen Jehovas angenommen, und dafür die Zusage erhalten, daß Jehova ihr Gott seyn, ihnen den Messias senden, und sie durch Ihn zum großen und gesegneten Volke machen werde. Die Beschneidung besigelte den Bund. Aber die Satzungen, welche sie durch Moses von Gott erhalten hatten, waren schwer und streng; und auch sonst lebten sie unter großem Drucke. So geschah es, daß sie mit lebhaftem Sehnen den Verheißenen erwarteten, bis er endlich erschien. In den letzten Zeiten gab es aber auch gottesfürchtige Heiden, welche ihr Herz den herrlichen Offenbarungen Gottes durch Moses zuwendeten, und sich den Erwartungen des kommenden weltbeglückenden Retters anschloßen. Und so, wie sie, mochten noch Tausende nachkommen, und ihre Sehnsucht theilen. Sollten diese an dem Messias, wenn er kam, keinen Antheil haben? Sollten überhaupt die Heiden, sofern auch sie für

das Reich Gottes einen Sinn und Willen hätten, von der Gnade des Reiches Christi darum, daß sie das Bundeszeichen der Beschneidung der Juden nicht an sich trugen, ausgeschlossen werden? Oder sollten sie wenigstens nur einen entfernteren und zurücksetzenden Antheil an Ihm erhalten? — Die Juden waren dieser Ansicht. Es bedurfte einer besonderen Belehrung, um den Apostel Petrus zu überzeugen, daß auch der Heide Cornelius zur Gemeinde des Messias kommen könne; und es bedurfte einer besonderen Belehrung der ersten Bekenner Christi aus der Judenschaft, bis sie auch die Unbeschnittenen als Kinder des messianischen Reiches zu denken vermochten, und wo Paulus den Heiden das Wort des Evangeliums verkündete, stießen sich die Juden daran, und es ärgerte sie, daß dieselben gleichen Theil mit ihnen an dem Verheißenen Israels haben sollten. Sie sagten: „wir haben des ganzen Tages Last und Hitze ausgehalten, wir haben zweitausend Jahre dein Gesetz — das strenge und mühliche getragen; sollten diese da, die erst in den jüngsten Zeiten auf Moses zu merken anfiengen, oder die wohl selbst bis auf die letzte Stunde ihrem heidnischen Wesen und Leben dieneten, uns gleich seyn? — Der Herr antwortet im heute vorgelesenen Gleichnisse: Auch ihnen gibt Gott den Messias. Die Israeliten (sagt Er) empfangen den Messias, weil derselbe ihnen in Folge des mit ihnen geschlossenen Bundes verheißen ist: Er ist der ihnen vertragsmäßig zugesicherte Denar. Die Heiden empfangen Ihn, weil er ein Geschenk Gottes ist, und Gott Macht und Freiheit hat, seine Gnade zuzuwenden, wem Er will. Soll Israel, sagt Er, darum zürnen, soll es

darum vom Neide erfüllt seyn, weil Gott gut ist, und auch den Heiden Gnade beweist?" S. 487 f. Eben so klar und treffend werden sodann die in der Parabel liegenden Belehrungen über das Verhältniß der Apostel zu den übrigen Gläubigen, und der ersten Jünger Jesu zu den späteren herausgehoben. Wir heben in dieser Art noch hervor die Erläuterung der Worte Maria's: „sie haben keinen Wein mehr" (Dom. II. Epiph.) S. 358 f., die Bemerkung über das Verbot Jesu, seine Wunderthaten weiter zu erzählen (III. Epiph.) S. 386., die Aeußerung über die Beschaffenheit der evangel. Berichte über die Umstände bei der Auferstehung Jesu, S. 669. und die praktisch exegetische Bemerkung über die apostolische Lehre von dem Zusammenhange der Auferstehung des Herrn mit unserer eigenen Auferstehung (Resurrect) S. 687. Möchte es dem Herrn Verf. gefallen, die biblische Lehre vom Worte (Logos) Gottes, deren Darlegung wir in der Betrachtung über das erste Weihnachts-Evangelium ungern vermissen, in einer neuen Auflage nachzutragen; bei der dogmatischen, liturgischen und ascetischen Bedeutung, welche der Anfang des vierten Evangeliums in der katholischen Kirche hat, ist eine eingänglichere praktische Behandlung dieses Punctes ein wahres Bedürfniß. Eine erschöpfendere Erklärung des Begriffs vom „Himmelreich" als S. 453. (VI. Epiph.) gegeben ist, dürfen wir wohl vom zweiten Theile erwarten. Einige Puncte, die einer näheren Bestimmung, beziehungsweise Berichtigung zu bedürfen scheinen, wie S. 98. (III. Adv.) die Aeußerung über den Grund der Taufe Jesu durch Johannes, S. 126. (ebd.) wo eine Bedeutung des Geistes, mit welchem Jesus taufen sollte, in

dem Gegensatze zum Buchstaben gefunden wird, da doch in diesem Sinne schon die Wassertaufe des Johannes, welcher die Geistestaufe Jesu gegenübergestellt wird, eine Geistestaufe gewesen wäre; S. 271. (D. post circumcis.), wo dem Herodes die Absicht den König der Juden zu tödten, gleich damals beigelegt wird, da er die Nachricht von der Ankunft der Magier empfängt, in welchem Falle er gewiß andere Maßregeln müßte genommen haben; S. 302. (I. Epiph.), daß die jüdischen Knaben vom 12ten Jahre an verpflichtet waren, die Hauptfeste in Jerusalem mitzumachen, was wenigstens sehr ungewiß ist, werden bei einer neuen Auflage leicht bereinigt werden.

Um sich zu überzeugen, wie geistreich Hirscher die Schrift erklärt, nehme man den Text vor sich (I. Epiph.): Jesus blieb in Jerusalem zurück: „Jesus war dazu geboren, daß er nur eine zeitlang seinen irdischen Aeltern, weiter dann aber Gott seinem himmlischen Vater, und der Menschheit gehörete. Es kam die Stunde, wo Er seine Heimath verlassen, für das Ihm vom Vater aufgetragene Werk im Lande umherreisen, und (ohne Unterschied Allen Gottsuchenden innigst angehörend) fragen sollte: wer ist meine Mutter? und wer sind meine Brüder? Auf diese Zeit denn sollte die liebende Mutter jetzt schon hingewiesen und vorbereitet werden. Er thut daher in seinem zwölften Jahre im Kleinen, was er später im Großen thun mußte; d. h. Er verläßt die Mutter und den irdischen Vater auf eine kleine Zeit und bleibt in dem Hause seines himmlischen Vaters zurück. Aus diesem konnten und sollten die Aeltern ersehen, wessen sie überhaupt von Ihm gewärtig

seyn sollten: nämlich, daß Er in dem seyn müsse, was seines Vaters ist. Es sey gar nicht, sagt er ihnen, von seinem Gefallen abhängig, sondern es sey seine unabänderliche Aufgabe und der Zweck seines Daseyns, Alles, selbst seine geliebten Aeltern — selbst seine theure Mutter zu verlassen, und nur auf Eines, nämlich auf das des Vaters zu sehen. Wenn die Mutter dann später, als Lästerung, Verläumdung und teuflische Nachstellung Ihn überall umringten, wohl gerne gewünscht haben möchte, daß Er zu ihr, und in die Stille des mütterlichen Hauses zurückkehre, so hätte sie nun schon eine Erwiederung. Weißt du nicht, galt auch jetzt noch, und galt auch jetzt wieder, daß ich in dem seyn muß, was meines Vaters ist?" S. 324 f. Hiezu nehme man die geistreiche Ausdeutung der Begebenheiten bei der Geburt Jesu, S. 220 ff. (Nativ.), und besonders S. 371. (II. Epiph.) die Antwort auf die Frage, warum der Herr gerade mit der Verwandlung des Wassers in Wein den Anfang seiner Zeichen gemacht habe, und man wird nicht nur erfreut und belehrt werden durch eine solche Behandlung der hl. Schrift, sondern auch vielfach zu eigenen Wahrnehmungen dieser Art geführt werden. So ist es, um ein Beispiel aus der zuletzt genannten Perikope zu nehmen, nicht zu verkennen, und von den Lehrern in der Kirche auch nicht übersehen worden, daß die wunderbare Hülfe, welche der Herr den angehenden Eheleuten zu Kana leistete, ein Vorbild des übernatürlichen Gnadenbeistandes ist, welcher durch Ihn dem ehelichen Leben überhaupt werden sollte. — Eine sehr zweckmäßige Anleitung zu solcher Schriftbetrachtung würde eine Erörterung über die

parabolische Lehrart des Herrn geben; wir wünschen daher, daß der Herr Verf. eine solche irgendwo aufnehme.

Unter den feinen Bemerkungen zeichnet Ref. die zu den Worten aus: der Feind kam und säete Unkraut während die Leute schliefen (V. Epiph.). „Also, heißt es, da die Leute schliefen. Nicht etwa der Hausvater, dieser wußte wohl darum, als sein Feind kam und den bösen Samen ausstreuete. Es gibt nicht zwei Mächte, unter welche die Herrschaft der Welt vertheilt ist, und gibt nicht zwei Säemänner, deren einer die Macht hat, nach dem Gefallen seiner Bosheit die gute Saat des Anderen zu verderben. Es ist nur Einer vor Allen und über Alle, und daß sein Feind Unkraut unter den Waizen streuete, geschah, weil Er, der Eine, es zuließ." S. 436. Wie die Betrachtung bei Stellen verweilt und tief in sie eindringt, möge S. 17. zu den Worten: hinweg in das ewige Feuer (I. Advent.) zeigen: „welche Entscheidung! Bedenke: hinweg in das ewige Feuer!" Sind Nahrungssorgen, sind Kummer um ungerathene Kinder, sind Verluste von Ansehen und Ehre, sind Fieberhitze, sind brennende Gichtschmerzen, geringe Leiden? Gäben wir nicht freudig all unser Geld und Gut um die verlorene Gesundheit; dieneten wir nicht willig als Taglöhner, wenn wir die Eßlust und den Schlaf des Taglöhners erringen könnten? Uebernähmen wir nicht willig Jegliches, wenn wir darum die Seele eines verirrten Sohnes zu erkaufen vermöchten? Ungerathene Kinder, verlorene Ehre, zerstörte Gesundheit sind schwere Leiden: dennoch kein Feuer! Was ist mithin alles irdische Leiden im Vergleiche mit jenem, das die Strafe der

Verworfenen ausmachen wird! Diese Strafe ist unter allen irdischen Dingen vergleichbar blos dem Feuer..... Und wie lang soll dieses Jammerloos währen? Vielleicht einen Tag? vielleicht ein Jahr? vielleicht ein Jahrzehend? vielleicht ein Jahrhundert? vielleicht tausend Jahre? vielleicht Millionen von Jahren? vielleicht unabsehbare Zeiten hindurch? — Nein! ewig. Bedenke: es heißt, weg von mir in das „ewige" Feuer! Was ist es nicht Unerträgliches um die Zahnschmerzen eines halben Tages! was ist es nicht Niederdrückendes um die Fieberhitze einer einzigen Nacht! Wie seufzt der Schwerleidende nur nach dem Anbruch des Morgens! oder nach einem Mittel, das ihm auch nur auf eine Viertelstunde Linderung verschaffe! Ach, und doch ist es nur eine Nacht, ein halber Tag, wohl nur eine Stunde, wo ihn die kribliche Qual überhäuft. Nun denken wir uns eine solche ganze Woche der Leiden; nun einen ganzen Monat; nun zwei, sechs, zehn Monate; nun ein ganzes Jahr! Und siehe: nun wäre es erst ein Jahr. Nun wären es noch nicht zehn Jahre, noch nicht zwanzig, noch nicht fünfzig, noch nicht hundert. Gott! hundert solcher Jahre! Was sind aber hundert Jahre gegen Tausende, was Tausende gegen Millionen; was Millionen gegen eine Ewigkeit? Millionen Jahre sind gegen eine Ewigkeit nicht ein Tropfen Wassers gegen das Weltmeer. O, daß wir uns doch im Geiste einen Augenblick in jene Stunde versetzen möchten, wo das Wort: „hinweg in das ewige Feuer" über den Gottlosen erdonnern wird! Welch ein Schicksal, welch eine Entscheidung!"

Die Weltgeschichte im Lichte des Christenthums be-

trachtet der Herr Verf. auf eine höchst anziehende Art an der Parabel vom Waizen und Unkraute (V. Epiphan.), S. 427 ff.; den sittlichen Zustand der Welt vor der Erscheinung Christi am ersten Adventsonntage S. 39 ff., wozu hinsichtlich der Juden noch zu nehmen ist, was S. 91 ff. über die Propheten gesagt wird; wie es hiebei zu verstehen sei, wenn es S. 39 heißt: „die Menschheit hat sich vor der Erscheinung des Sohnes auf Erden in einer Lage befunden, ganz ähnlich der, in welcher sich die Christen befanden vor der Zerstörung Jerusalems," wird ausdrücklich gesagt, damit Niemand die Vergleichung ungehörig urgire. Von der Einführung des Christenthums in die Welt, und den äußeren und inneren Gefahren, welche es besiegte, handelt die Betrachtung über die Parabel vom Senfkorn (Epiphan.) S. 455 ff.

Sehr schätzbare Beiträge zur Apologetik des Christenthums, und Muster der Behandlung apologetischer Momente im Predigtvortrage liefert die Betrachtung auf den zweiten Adventsonntag hinsichtlich der Ursachen, aus denen auch heutzutage Viele an Jesus Anstoß nehmen, S. 86 ff., dieselbe Betrachtung S. 90 f. über die Person des Täufers, ferner auf II. Epiph. über die Wunder Jesu, S. 361, V. Epiphan. S. 439 ff über den Ursprung des Bösen; das Evangelium auf Ostern weist die Wahrheit und Wirklichkeit der Auferstehung Jesu trefflich nach, S. 652 ff. Wie aus der Demuth des Herrn die Wahrheit seiner Lehre, und wie aus der Katholicität der Kirchenlehre ein Grund für ihren göttlichen Charakter nachgewiesen wird, können wir auszuziehen nicht unterlassen. Es

heißt S. 198. (Nativit.): „Wenn wir auf das irdische Leben unseres Gottgesendeten hinschauen, so finden wir dasselbe voll Demuth und Selbstentäußerung. Er wird in Armuth geboren; Er ist seinen armen Aeltern unterthan, und lernt und übt das Handwerk seines Nährvaters: Er hat auch, nachdem Er öffentlich aufgetreten, nicht, wohin Er sein Haupt lege; Er vermeidet es sorgfältig, die Meinung von sich zu erwecken, als wäre Er ein irdisch Reich zu errichten gekommen, und wenn Er das Volk begeistert, und im Begriffe sieht, Ihn zum Könige Israels auszurufen, so entzieht Er sich demselben; Er sagt von sich, daß Er nicht gekommen sey, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen, und sein Grundsatz ist: deine Linke wisse nicht, was deine Rechte thut; Er verschmäht es nicht den Seinigen, um ihnen einen Beweis der Wesentlichkeit der Selbstentäußerung und Demuth zu geben, die Füße zu waschen, und kann ohne Bedenken in die Welt hin ausrufen: lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen; Er liebt inniglich die Kinderseelen, und betheuert, wer nicht werde anspruchslos, wie ein Kind, könne in das Reich Gottes nicht eingehen; Er sieht voraus, daß Er werde in die Hände der Sünder überliefert, und auf das Schimpflichste und Entehrendste mißhandelt werden, dennoch geht Er (im Hinblicke auf den Willen seines Vaters) seiner Schmach entschlossen entgegen; Er sucht nie und nirgends seine eigene Ehre, sondern (wie den Willen), so auch, die Ehre seines Vaters ꝛc. ꝛc. Nun müssen wir doch wohl fragen: wie kömmt „dieser Demüthige von Herzen" zu den unermeßlichen Behauptungen in Betreff seiner Abkunft und Wür-

de? — Müssen wir diese Behauptungen nicht gerade deßwegen ehren, und für Wahrheit nehmen, weil sie aus dem Munde dieses, außerdem so Nüchternen, so Anspruchlosen, so Demuthvollen kommen? — Oder, wo ist es in der Geschichte der Welt, und in der Geschichte der Seelen irgend erhört worden, daß sich neben solcher Knechtsgestalt und freiwilligen Armuth, neben solcher Demuth und beharrlichen Selbstentäußerung derber Hochmuth, ja Anmaßung solcher überschwenglichen, abentheuerlichen, und gotteslästerlichen Art vorgefunden? — Nein! Herr Jesu! Wir glauben dir, weil du (der Sanftmüthige und Demüthige von Herzen) es gesprochen." — In der anderen Hinsicht lauten die Worte S. 464. (VI. Epiphan.): „höret das Erstaunenswürdige. Die Lehrer aller Länder, Völker und Zeiten traten wie Ein Mann zusammen, Keiner lehrend, als was Alle lehrten, und Jeder seine Lehre prüfend und bereinigend an der Gemeinlehre Aller. Wer hat diese Eintracht geschaffen? Rechthaberisch geht sonst des Menschen Sinn rechts und links, wie ihm's gefällt. Nur hier, nur in diesem Falle halten Tausende der verschiedensten Länder und Zungen Jahrhunderte lang einmüthig zusammen, eifersüchtig besorgt, daß die alte, ursprüngliche, von dem Herrn empfangene Lehre unverfälscht bestimmt, und durch keinerlei Neuerungen verunstaltet werde. Wer hat diese Eintracht — diese unerhörte und unglaubliche, hervorgebracht?"

Unter den dogmatischen Materien verdienen ausgezeichnet zu werden die Artikel von der göttlichen Fürsorge (Dom. p. Circumcis.) S. 272 ff., von der Erbsünde

(V. Epiphan.) S. 431 ff; von den beiden Naturen in Christo (Nativit.) S. 180 ff., wo die wahre Lehre S. 193. in folgenden Worten zusammengefaßt wird: „Die Kirche erwog in langer und ernster Untersuchung alle dießfälligen Aussagen Jesu über sich selbst; und erforschte genau allen Glauben der Gläubigen von den ersten Zeiten an. Was sie als die Lehre des Herrn erkannte und als den beständigen Glauben der Gläubigen in ihrer Mitte vorfand, war: daß Er sey „der Eingeborne Sohn des Vaters, von diesem gezeugt aus seiner Wesenheit; Gott aus Gott; Licht aus Licht; wahrer Gott aus dem wahren Gott; gezeugt, nicht erschaffen; gleichen Wesens mit dem Vater. Und, daß durch Ihn Alles gemacht worden, was im Himmel und auf Erden. Und, daß Er um unser und unsers Heils willen vom Himmel gekommen, und Mensch geworden;" ferner die Lehre von den Sacramenten (III. Epiphan.) S. 383 f., und die Lehre von der Auferstehung (Resurrect.) S. 672 ff., wo man nicht übersehen wird, wie richtig der Herr Verf. verfährt, wenn er unsere Auferstehung und selige Fortdauer auf die Thatsache der Auferstehung Christi und unser organisches Verhältniß zu Ihm festgründet, und sodann erst die übrigen Gründe für Unsterblichkeit und persönliche Fortdauer behandelt, denn „nun wir im Anblicke dessen, der todt war und wieder lebt, und die Macht des Todes und des Lebens hat, unseres persönlichen Fortlebens nach dem Tode unbegränzt gewiß sind, nun, aber nun erst machen auch die anderen Gründe, welche für dieses Fortleben sprechen, einen großen und freudigen Eindruck auf

uns." S. 675. Was aber zu dem dogmatischen Elemente in den vorliegenden Betrachtungen die Grundlage und Krone ausmacht, ist die Auffassung von der Kirche, wie sie sich (VI. Epiphan.) S. 466—468. ausspricht. „Es ist ein geringer Trost, wenn man uns sagt: das Evangelium kann nicht untergehen. Wir bedürfen der Zuversicht, daß es auch nicht von uns und den Unsrigen weichen wird. Was können wir hiefür thun? — Das Erste ist, daß wir uns unerschütterlich treu an die heilige, Eine und apostolische Kirche halten, welche der von Christus gepflanzte, von den Aposteln begossene, und durch Gottes Kraft in der Welt großgenährte Baum ist. Beharrend in der Kirche, beharren wir aber unter dem Schatten des Werkes Christi auf Erden. Wollten wir das Werk Christi, wie dieses geschichtlich als Kirche in der Welt dasteht, verlassen, und das Evangelium suchen und ermitteln auf eigene Faust hin, oder auf das Ansehen hin eines berühmten Lehrers, so wären wir in demselben Augenblicke allem Winde und Wechsel der Meinungen preisgegeben; und unsere Kinder nicht weniger." — „Du hast, o Herr! das Wort, welches Du, vom Vater brachtest, nicht dem Zufalle und der menschlichen Deutelei überantwortet, sondern hast es in Deiner heiligen Kirche unversehrt bewahrt. Wir glauben an eine Einige, heilige, apostolische und katholische Kirche, und danken Dir aus tiefstem Grunde des Herzens, daß wir ihr angehören, und daß wir nicht von jedem Winde der Lehre umhergetrieben sind." —

Daß die ethische Seite der christlichen Religionslehre die ausführlichste Behandlung erfahren hat, und sonach unsere Betrachtungen an moralischen Materien am reichhal-

tigsten sind, liegt in der Natur der Sache und dem Zwecke des Werkes. Wirklich ist keine Perikope ohne moralische Erörterung geblieben, einige Betrachtungen sind durchaus moralischen Inhalts. So wird gehandelt am I. Adv. Sonnt. von der Aehnlichkeit unseres Zustandes mit dem Zustand der Menschheit vor Christus, am II. Adv. Sonnt. von der Unverantwortlichkeit leichtsinniger oder muthwilliger Unterhaltung oder Mehrung menschlichen Nothstandes, am III. Adv. Sonnt. von der Aufforderung zur Buße und dem Aufschub der Bekehrung, am IV. Adv. Sonnt. von der Buße selber, auch vom Berufe, am Sonntag nach Weihnachten von den drei Menschen-Altern, am Sonntag nach Neujahr von der Ergebung in den göttlichen Willen, von dem Gefährlichen hoher Stellung, vom Mißbrauche der Gewalt, von den Leidenschaften, am I. Sonnt. nach Erscheinung von den Pflichten der Aeltern und Kinder, am II. Sonnt. nach Erschein. von den sinnlichen Freuden, von der Ehe, am III. Sonnt. n. Ersch. von Wohllust und Eitelkeit, von den Erfordernissen zum gesegneten Empfang der Sacramente, von den Pflichten gegen Dienstboten, am IV. Sonn. n. Ersch. von der Stellung des Menschen zur Natur, am V. Sonnt. n. Ersch. von der sittlichen Benützung des Bösen in der Welt, am VI. Sonnt. n. Ersch. von der Geschichte des sittlichen Lebens im einzelnen Menschen (S. 474 ff.), am Sonnt. Septuages. vom Neide, von der Freiheit und Demuth unseres Dienstes vor Gott, an Sexages. von der Genesis der Sünde, an Quinquages. von den heilsamen Wirkungen leiblicher Noth, am Osterfest von der sittlichen Auferstehung. Die Betrachtun-

gen auf die Fastensonntage sind zum größten Theil aus den Betrachtungen über die Fasten-Evangelien genommen, deren Inhalt wir nicht erst noch angeben dürfen.

Wie ausgezeichnet der Herr Verf. moralische Gegenstände behandelt, ist aus seinem Handbuch der christlichen Moral bekannt. In diesem verhält sich die moralische Seite vorliegender Betrachtungen als ausführlichere und eindringlichere Behandlung der betreffenden Gegenstände, und sie werden darum dem weiten Leserkreis der Hirscher'schen Moral ebenso erwünscht seyn, als die Bekanntschaft mit letzterem Werke den Gebrauch der Betrachtungen vorbereiten und unterstützen wird. Hier soll die Art der Behandlung nur mit einigen Proben noch besonders bemerklich gemacht werden. Nachdem in der Weihnachtsbetrachtung die göttliche Natur Jesu Christi dargethan worden ist, wird S. 201 ff. nachgewiesen, daß die Lehre hievon von unendlichem Werthe für die Menschheit ist, und daß in dem Glauben an sie die höchsten Interessen derselben geborgen und ihre tiefsten Bedürfnisse befriedigt sind. Dieß wird dann S. 212 f. so zusammengefaßt: „Ach, daß die Menschen es erkenneten, welches unendliche Gewicht, welcher unaussprechliche Werth für sie in der Lehre liege, daß du seyest der Eingeborne, Wesensgleiche des Vaters! Viele bekennen dich nicht. Gewiß thun sie es nicht aus Verbostheit ihres Willens, vielmehr aus Unwissenheit. Sie würden dich bekennen, wenn sie dich erkenneten. Denn ach! wer kann dich? so er dich erkennt, läugnen! Nur, wer keinen lebendigen und persönlichen Gott mag, und darum auch keinen leibhaftigen und persönlichen Sohn Gottes;

nur, wer keinen allnahen, und des Menschen Thun und Lassen so hoch beachtenden Fürsten und Herrn will, und darum auch keinen in die Welt gesendeten Sohn Gottes, nur wer (engherzig) seinen Feinden und Verächtern nicht einen Trunk Wassers reichen möchte, und darum auch ein Vaterherz, das für seine Widersacher den einzigen Sohn (aus freiem Antriebe) darbringt, weder begreift, noch beachtet; nur, wer seine Liebe an die Erde hingegeben hat, und darum nach einem unendlicher Liebe vollen Vaterherzen über der Welt nicht emporfühlt, und des freudigen festen Glaubens an dieses Herz nicht bedarf; nur, wer seine Sünde nicht fühlt; nur wer seine sittliche Unkraft nicht schmerzlich empfindet, nur wer keines vollkräftigen Sühnopfers, und keines kraftverleihenden Helfers vonnöthen hat; nur wer sich vor der Unsterblichkeit halb scheut, und darum an sie glaubt ohne eigentlichen Ernst des Glaubens, und ohne Sehnsucht, überhaupt, nur, wer für die höchsten Interessen und Fragen der Menschheit ohne Interesse, und für die erhabensten freudigsten und ernsthaftesten Wahrheiten ohne Ueberzeugungs-Bedürfniß, und für die heiligsten Strebungen und seligsten Hoffnungen der Seele ohne Sinn ist, nur der mag die Lehre von Jesus als dem „menschgewordenen Sohne Gottes" mit Gleichgültigkeit ansehen, als thöricht, als vernunftwidrig, oder als unerfreulich abweisen." In gleicher Weise werden sofort S. 214 ff. auch die praktischen Momente des Dogma's von der menschlichen Natur Jesu Christi aufgezeigt.

Zeigt sich hierin auch schon die Berücksichtigung, welche die sittlichen Verhältnisse und Bedürfnisse unserer Zeit in

den vorliegenden Betrachtungen finden, so trit dasselbe auch an manchen andern Stellen hervor, z. B. in dem, was über den historischen Charakter der Person Johannes des Täufers S. 176 f. (IV. Advent.) gesagt wird. Was in derselben Richtung über das Missionswesen gesagt wird S. 469 f. (VI. Epiphan.), verdient hier zu stehen: „Der Baum des Evangeliums steht — seine Aeste ausbreitend über alle Länder der Erde. Dennoch ist derselbe noch keineswegs ausgewachsen, sondern in beständigem neuem Wachsthum begriffen. Alljährlich treten aus dem Juden- und Heidenthume Viele zum Bekenntniß Christi über. Es erfüllet sich für und für, daß das Evangelium aller Kreatur kund werden muß, und daß auch die Heiden eingehen müssen in den Einen Schafstall des Einen Hirten. Laßt uns nur nicht versäumen, auch das Unsrige zur Ausbreitung des christlichen Namens beizutragen! Man tritt eifrig den Vereinen bei, welche für Verbesserung des zeitlichen Wohlstandes, oder für Förderung des Unterrichtes und der Erziehung hier und dort zusammentreten. Ganz recht. Aber, warum nicht so eifrig jenen, welche für Ausbreitung des Evangeliums unter den Unwissenden und Blinden Sorge tragen? Ach wollen wir denn nicht, daß der allbarmherzige Vater, daß der theure Sohn und Heiland, daß der heilige Tröstergeist, daß Gerechtigkeit und Zuversicht des ewigen Lebens denen bekannt werde, welche noch in der Macht des Todes sitzen? fürwahr, wenn wir mit heiliger Liebe lieben, was wollen wir denn den fernen Geliebten — den Unwissenden und Lasterbethörten geben, als Christum und sein Evangelium? Was wollen wir für sie thun, als ihnen Boten des Heils — erleuchtete Lehrer und

fromme Priester senden, oder (so wir es vermögen) selbst zu ihnen gehen? — da ist kein frischer Christensinn, wo man nichts thut für die Ausbreitung des Evangeliums." Ein rechtes Wort am rechten Orte und zu rechter Zeit ist besonders das über die Faschingsbelustigungen S. 551 ff. (Quinquages.): „Wir feiern heute das Andenken an dieses große und liebende Herz, welches sich um unser willen und in liebend treuer Beharrlichkeit erhob, hinauf nach Jerusalem zu reisen, und daselbst für uns zu sterben; liegt uns nicht die Frage nahe, ob wir dieses Gedächtniß auch würdig begehen, und ob die unaussprechlich liebende, und sich selbst aufopfernde Seele des Herrn wahr, und wirksam vor unserem Blicke stehe? — doch, ach? was sehe ich? unwürdige Vermummungen; unmäßige Trinkgelage; schwelgerisch besetzte Tafeln; von der Begierlichkeit geführte Tänze. Und was höre ich? das widrige Gekrächz Vermummter; das Geschrei wild Umherrasender; das Gelärm Halbbetrunkener; den Gesang wild Ausgelassener; und die Musik von sinnlichem Taumel Dahingerissener. Ist es möglich?! sind wir denn nicht Christen? Glauben wir denn nicht an das Wort: „siehe, wir reisen hinauf nach Jerusalem; daselbst wird Alles vollbracht werden?" verstehen — fassen wir dieses Wort so gar nicht, daß wir die Feier des Hinganges Jesu in den Tod für uns, auf solche Weise begehen? Noch einmal: sind wir denn nicht Christen? — Wie? und wir schämen uns nicht? ... ist diese Art sinnlicher Freuden, und ist diese Weise ihres Genusses zu irgend einer Zeit, und namentlich am heutigen Tage von Christen zu verantworten? — Siehe, der Herr macht sich heute auf, um es zu dulden, daß Ihm

seine Augen verhüllt, und Er ins Angesicht geschlagen werde; sind vielleicht unsere Vermummungen eine Feier dieser Verhüllungen, die der Herr um unser willen erduldet?! — Siehe, der Herr erhebt sich heute, um wie ein Lamm, das seinen Mund nicht öffnet, zur Schlachtbank geführt zu werden. Ist vielleicht das Geschrei der Rasenden und Betrunkenen unsere Feier des Andenkens hieran?! — Siehe, der Herr geht hin, ungeheuren Ernstes voll — den blutigen Tod, und das Heil der Menschheit im Auge. Soll etwa unser Leichtsinn, unsere Ausgelassenheit, unsere Gottes- und Seelen-Vergessenheit die Feier dieses Hinganges seyn?! — Siehe, der Herr reist hinauf, um mißhandelt, verspottet, gegeißelt zu werden. Wohl verspotten heute auch wir einander; wohl wird manche Ehre und Tugend mißhandelt, wohl wird die Geißel des Witzes und der Verhöhnung geschwungen. Aber, wie dieses dem Christen, wie dieses der heutigen Feier ziemet?! — Und siehe, der Herr macht sich auf, für uns entblößt, ans Kreuz geschlagen, und allen Martern des Leibes preis gegeben zu werden. Wir feiern das Andenken hieran. Und doch verleben wir den Tag, und so auch die zwei folgenden Tage in der ausgelassensten üppigsten Sinnlichkeit. Wie schickt sich solches für Christen überhaupt und vollends, wie heute? wie jetzt? — Jede ernster fühlende Christenseele muß mit Schmerz auf eine Sitte hinsehen, die, gleichwie sie aus dem blinden Heidenthume stammt, auch die Blindheit und Stumpfsinnigkeit von Heiden an den Tag legt ..... Möchte es doch gelingen, eine Sitte allmählig zu beseitigen, welche eben so unchristlich, als (besonders am heutigen Tage) anstößig und schimpflich ist. Möch-

ten wir die Opfer ansehen, welche diese häßliche Gewohnheit fordert, und möchten wir uns dieser Opfer erbarmen: der Opfer zuerst an Geld und Gut; dann der Opfer an Gesundheit und Leben; vor allen aber der Opfer an Ehre, Tugend und Unschuld .... Wer eine Stimme hat, erhebe sie gegen diese wilde und wüste Sitte; und wer eine Hand hat, wehre sich gegen dieselbe, und wer ein Amt hat, gebrauche sein Ansehen und seinen Einfluß wider sie!"

Die ausgehobene Stelle liefert zugleich eine Probe von der Mark und Bein durchdringenden Sprache des Herrn Verf. in den Artikeln, welche seine Sorge, seinen Unwillen ꝛc. ꝛc., anfregen, und überhaupt das Gemüth besonders in Anspruch nehmen. Dieselbe ergreifende Darstellung erhält z. B. der Weltuntergang und die Ankunft des Herrn zum Gerichte S. 13 ff. (I. Advent.), der Blick in die Zukunft der Kinder S. 241 ff. (D. post Nativit.), das Bild eines unwürdigen Greisen S. 260. (ebd.), die Gewissenlosigkeit mancher Aeltern hinsichtlich der Tugend ihrer Kinder S. 302. (Circumcis.) u. s. f. Daß der Verfasser auch Humor und Ironie besitzt, zeigt er S. 506 (Sexages.) in der Stelle: „Dem vielgegangenen und ausgetretenen Wege ähnlich sind die, welche ihr Herz all den tausend Dingen aufthun und hingeben, die allstündlich an ihnen vorüberziehen. Sie sind allezeit in dem aufgegangen, was um sie vorgeht, und allen tausendfachen Eindrücken hingegeben, die der Markt des Lebens auf sie macht. Jede Person, die auf der Gasse geht, wird gesehen, und mit einer Bemerkung begleitet; jeder Anzug des Mitmenschen, der ihnen begegnet, wird gemustert, und erweckt Scheelsucht oder Spott; jeder Rauch, der aus

dem Kamine des Nachbars aufsteigt, muß ein Verräther dessen seyn, was im Hause vorgehe; kein Fenster wird unbeachtet vorübergegangen; keine Zwistigkeit im Dorfe überhört ꝛc. ꝛc.“

Noch bleibt von der Behandlung des liturgischen Elementes zu sprechen, d. h. von der Art und Weise, wie der Herr Verf. das gottesdienstliche Leben der Christen bedacht habe. Wir haben hiefür bereits treffliche Werke, namentlich von Standenmaier und Nikel, welche dem Leser unserer Betrachtungen bei Handen seyn sollten, welche aber ihrerseits einige sehr schätzbare Beiträge liefern. Dahin gehören die mehrfach z. B. an Weihnachten S. 233. aufgenommenen Gebete; dahin die Erklärung des „Domine non sum dignus“ bei der Communion S. 393. (III. Epiphan.); dahin die schöne Stelle S. 550 (Quinquages.). Nachdem aus Veranlassung der Voraussage Jesu von seinem Tode die Freiheit, womit der Herr in denselben ging, und die geistige Größe, welche Er darin offenbarte, besprochen worden, heißt es: Wir haben gefragt, welcher Geist, welches Herz begegnet uns hier? Und wir haben geantwortet. Und wir haben staunend ausgerufen: welche Seele! welches Herz! — Geliebte! Wir haben in der katholischen Kirche Andachten zu dem Herzen Jesu. Verstehet ihr nun: welches Herz gemeint ist? und was in dem Herzen Jesu ist? und was in Jesus ist — dem Sohne, dessen Blicke, nach dem heutigen Evangelium, nach Jerusalem gerichtet sind, der Stadt seines bevorstehenden Opfertodes? — O, daß wir die Seele verstünden, die da verkündet: „siehe, wir reisen hinauf nach Jerusalem. Daselbst wird der Sohn des Men-

schen den Heiden überliefert, verspottet, beschimpft und angespieen werden. Man wird Ihn geißeln, und tödten: aber am dritten Tage wird Er wieder auferstehen." Doch, wer durchdenkt's? wer erwägt, wer ermißt es?"

Ref. schließt seine Anzeige der vorliegenden Betrachtungen, bei deren bedachtsamer Lectüre er sich lebhaft in die schönen Zeiten der Kirche zurückversetzt fühlte, wo unter Lehrern, wie Chrysostomus und Augustinus, die Homileten tüchtige Schriftforscher, die Exegeten aber lebenskundige und fruchtbare Prediger waren, mit der erfreulichen Bemerkung, daß bald eine zweite Auflage des vortrefflichen Buches zu erwarten ist, und mit dem Wunsche, daß Herr Domcapitular von Hirscher recht bald die übrigen Theile möge folgen lassen.

Mack.

Leonhard Goffine's christkatholisches Unterrichts- und Erbauungsbuch vermehrt, verbessert und herausgegeben von Johann Adam Diez, Domvicar zu Würzburg. Würzburg, Stahel'sche Buchhandlung, 1839. XXII. u. 807 S. Pr. 1 fl. 12 kr.

Die vorliegende Bearbeitung des unter dem Namen der „Handpostille" seit anderthalb hundert Jahren (Goffine war geboren 1648 und starb 1719.) in ganz Deutschland verbreiteten religiösen Volksbuches hat sich den neueren Ausgaben von Darup, Haßl u. A. würdig und mit Erfolg ange-

schlossen. Wenn Darstellungen des christkatholischen Glaubens, Lebens, Kultus und Verfassungswesens, wie sie die Handpostill gibt, in keiner Familie fehlen sollten, so können wir die Diez'sche Bearbeitung zur Anschaffung besonders empfehlen. Sie enthält nebst dem sorgfältig durchgesehenen Goffine'schen Hauptwerk eine kurze Nachricht von den Lebensumständen des seligen Verfassers, den Kirchenkalender, dessen Zeittafel die beweglichen Feste bis zum Jahr 1871 fortführt, und ist in der neuesten Auflage (der vierten) mit der Leidensgeschichte Jesu nach den vier Evangelisten, mit den Episteln und Evangelien der heiligen Fastenzeit, mit einigen Festtagen und Anderem vermehrt.

Druck und Papier sind lobenswerth.

Mack.

תּוֹרָה נְבִיאִים וּכְתוּבִים

Die vier und zwanzig Bücher der heiligen Schrift. Oder Bibel für Israeliten. Nach dem masorethischen Texte. Unter der Redaktion von Dr. Zunz, übersetzt von H. Arnheim, Dr. Julius Fürst, Dr. M. Sachs. Mit Tauchnitzischen Stereotypen (Sechs Lieferungen). Berlin, 1837—1838.

Eine schlechte deutsche Uebersetzung des hebräischen Bibeltextes wäre nach den vielen, zum Theil sehr lobenswerthen, Leistungen, welche die neueste Zeit in dieser Hinsicht aufzuweisen hat, eine Sache, die eher ignorirt, als getadelt zu werden verdiente. Obwohl nun zwar die vorliegende Uebersetzung nach unserer Ansicht mitunter auch solche Mängel hat, die man wohl an älteren Bibelübersetzungen gern zu übersehen pflegt, an neu erscheinenden aber nicht wieder finden zu müssen wünscht, so scheint sie uns doch in mancher Hinsicht der Berücksichtigung und einer rühmenden Anerkennung werth. Schon die Namen der achtbaren Gelehrten, die an derselben arbeiten und sich theilweise durch literarische Leistungen bereits rühmlich bekannt gemacht haben, berechtigen zu der Erwartung, daß hier nichts Schlechtes dargeboten werde. Ueber die bei Abfassung und Herausgabe der Uebersetzung eingeschlagene Verfahrungsweise und leitenden Grundsätze, erklärt sich das Vorwort selbst in möglichster Kürze also: „Die Arbeiten der Herren Uebersetzer, welche bei strenger Anschließung an Masora und Accentsystem, es sich

zur Aufgabe stellten, den ermittelten richtigen Sinn treu, klar und angemessen wiederzugeben, sind gegenseitig berathen und hiedurch wesentlich vervollkommnet worden. Herr Dr. Zunz, dem die Redaktion des Ganzen oblag, hat die sämmtlichen Uebersetzungen in der Handschrift durchgesehen, da wo Sinn oder Ausdruck es zu fordern schienen, geändert, und durch das ganze Werk Gleichmäßigkeit und Einheit des Tons herzustellen sich bestrebt."

Das Anschließen an Masora und Accentsystem wird Jedermann um so lobenswerther finden, als dasselbe aus guten Gründen bei den Exegeten überhaupt Observanz geworden ist, und man, einzelne Kri's abgerechnet, meistens nur ungern und nothgedrungen davon abgeht. Ist ja doch bekannt, wie häufig manche neuere Exegeten, um eine bestimmte Erklärungsweise zu empfehlen und die gegenüberstehende zu beseitigen, sich z. B. auf die verbindenden oder trennenden Accente berufen. Nur gilt wie überall, so auch hier, das bekannte omne nimium vertitur in vitium. Als einen Beleg hiefür glaubt Ref. die Behandlung der Stelle Ps. 42, 6. 7. bezeichnen zu dürfen, wo der masorethischen Versabtheilung zu lieb übersetzt wird: — „denn noch werd' ich ihm danken das Heil seines Antlitzes! Mein Gott! es beugt sich in mir meine Seele." Denn abgesehen davon, daß diese Worte ziemlich unverständlich sind, ist es hier aus V. 12 und Ps. 43, 5 fast unwidersprechlich klar, daß יְשׁוּעוֹת פָּנָיו׃ וֵאלֹהָי statt: יְשׁוּעוֹת פָּנַי וֵאלֹהָי׃ gelesen werden muß. יְשׁוּעוֹת kann doch hier so wenig als V. 12 und Ps. 43, 5 anders genommen werden, denn als

Apposition zum suff. בְּנֵי—; daß es aber so gefaßt, bei der jetzigen Accentuation oder Versabtheilung und durch sie bedingten Lesart, gar keinen Sinn giebt, ist sehr deutlich. Ref. würde übrigens selbst dieses steife Festhalten an Masora und Accentsystem nicht schlechthin tadelhaft finden, zumal da die Uebersetzung von jüdischen Lehrern herrührt und zunächst für jüdische Leser bestimmt ist, wenn es nur mit durchgreifender Consequenz beobachtet worden wäre. Allein dieß ist eben nicht der Fall. Bei Hos. 6, 11—7, 1. z. B., wo gewiß weit weniger als bei der besprochenen Stelle Grund gewesen wäre, von der masorethischen Accentuation abzugehen, wird doch von derselben abgegangen durch die Uebersetzung: „Auch dir, Jehudah, ist die Ernte bestellt. — Als ich zurückführen (wollte) die Gefangenen meines Volkes. Als ich heilen (wollte) Jisrael, da ward aufgedeckt ꝛc.“ Auf ähnliche Weise wird Habak. 2, 13 gegen die Accente übersetzt: „Nicht so? Siehe, vom Ewigen der Heerschaaren ist es, ꝛc.“ denn הֲלֹא hat ja den Accent Munach. Ebenso wird auch Ps. 24, 4. nicht die masorethische Lesart בַּנַּפְשִׁי, sondern die Textesleseart בַּנַּפְשׁוֹ ausgedrückt, während bei Ps. 59, 11 die Uebersetzung: „Mein Gott der Gnade“ zwischen der Textesleseart אֱלֹהֵי חַסְדּוֹ und der masoretischen אֱלֹהֵי חַסְדִּי zu schwanken scheint.

Während übrigens die „strenge Anschließung an Masora und Accentsystem“ keine besondere Schwierigkeiten zu überwinden hatte und bei gutem Vorsatze leicht gelingen mußte, ist dieß mit der weiteren Aufgabe, die sich die Herren Uebersetzer stellten, und die überhaupt die Hauptaufgabe jedes Ue-

bersetzers seyn muß, nicht ebenso der Fall. Es ist oft schon nicht ganz leicht, den bereits richtig verstandenen Sinn einer Stelle mit buchstäblicher Treue klar und angemessen wiederzugeben; noch weit schwerer aber, den richtigen Sinn selbst auszumitteln. In ersterer Hinsicht muß zum Lob der Uebersetzung gesagt werden, daß im Allgemeinen wörtliche Treue einen ihrer Hauptvorzüge bildet. Zum Beweise dafür erinnern wir nur an Micha, Kap. 7, wo der hebr. Text V. 1. 2. 4. 9. 10. 14. 18—20. mit ungewöhnlicher Wörtlichkeit und dabei doch auf verständliche Weise wiedergegeben ist. Freilich ließen sich auch manche Beispiele für das Gegentheil anführen. Wenn z. B. in demselben Kap. V. 3 וגו על־הרע übersetzt wird: „Um der Hände böses Werk wieder gut zu machen;" so muß es jedem, der hebräisch versteht, einleuchten, daß diese Uebersetzung jedenfalls nicht wörtlich und genau sei, da ja רע den bestimmten Artikel hat, und das Wort hier offenbar nicht als inf. hiph. genommen werden kann. Jedoch solches gehört zu den unbedeutenderen Mängeln einer Uebersetzung, so lange der Sinn des Textes nicht dabei leidet oder unverständlich wiedergegeben wird.

Auch Verständlichkeit und Klarheit muß an vorliegender Uebersetzung gelobt werden, wiewohl in dieser Hinsicht mehr hätte geleistet werden sollen, als geschehen ist, und schon vorhandene Uebersetzungen theilweise wirklich mehr geleistet haben, welche hier nur zweckmäßig hätten benützt werden dürfen. Zwar verdienen die Uebersetzer in diesem Punkte vielleicht Entschuldigung, weil sie bei manchen Stellen von der gewöhnlichen Auffassungsweise abweichen zu müssen glaubten,

und sofort den von ihnen in der Stelle gefundenen Sinn auf eine von dem Buchstaben des Textes nicht zu sehr abweichende Weise wiedergeben wollten. Aber tadelhaft ist es doch ganz gewiß, wenn wiederholt, wo die Bedeutung eines hebr. Ausdrucks nicht mehr mit aller Sicherheit sich ausmitteln läßt, bloß halbe Uebersetzungen gegeben werden, wie z. B. Ps. 60, 1: „dem Sangmeister auf Schuschan Edut. Ein Michtam, von David, es zu lehren," dergleichen gar häufig in den Psalmüberschriften vorkommen. Die Ursache, aus der solches geschah, kann sich Ref. wohl vorstellen, aber sie scheint ihm nicht hinreichend, um ein solches Verfahren zu rechtfertigen. Consequent, scheint es, hätten die Uebersetzer bei gar vielen biblischen Stellen das eine und andere Wort, dessen Bedeutung unsicher ist und wohl noch lange bleiben wird, unübersetzt geben sollen, um der Gefahr des unrichtigen Uebersetzens zu entgehen. Aber mit so viel Zuverlässigkeit, als sich z. B. לְהַזְכִּיר Ps. 38 u. 70. mit: „für das Duft-Opfer" übersetzen ließ, hätten sich noch manche andere nicht übersetzte Ausdrücke in den Psalmüberschriften übersetzen lassen.

Ausserdem aber gebricht es manchen Stellen auffallend an Verständlichkeit, besonders in den poetischen und prophetischen Schriften. So wird z. B. Ps. 68, 5. der Ausdruck בְּיָהּ שְׁמוֹ mit einer Wörtlichkeit, die an Aquila erinnert, übersetzt durch: „in Jah (erschallt) sein Name", wobei mancher unkundige Leser glauben mag, Jah sei irgend ein Ort der öffentlichen Verehrung Gottes, wo unter Lobpreisung sein Name genannt werde. Nicht weniger undeutlich

sind in demselben Ps. die Worte לְשָׁכֵן יָהּ אֱלֹהִים übersetzt mit: „(auch die Abtrünnigen kommen,) zu wohnen, Jah Gott.“ Ob sich erwarten lasse, daß Jemand, der diese Stelle nur hier liest, und weder den Urtext noch eine andere Uebersetzung zu Rathe zieht, den richtigen Sinn damit verbinden könne, mögen die HH. Uebersetzer selbst beurtheilen. Wenn Hos. 6, 5. 6. übersetzt wird: „Darum hieb ich die Propheten nieder, erwürgte sie durch die Aussprüche meines Mundes, daß deine Strafgerichte an das Licht kommen; daß ich Liebe verlange und kein Opfer, und Erkenntniß Gottes mehr denn Ganzopfer.“; so findet es gewiß mancher schwer, in diesem Satze, der übrigens nach des Ref. Ansicht völlig falsch aufgefaßt ist, einen klaren vernünftigen Sinn und Zusammenhang zu finden. Jenes „Daß“ soll doch wohl nicht die beabsichtigte Folge des Prophetenmordes einführen; muß es aber etwa die Stelle von „Weil“ vertreten, so war es Sache des Uebersetzers, dieses zu gebrauchen. Bei der Uebersetzung von Hos. 13, 15: „Denn er, zwischen den Wiesen fruchtbar — kommt ein Ostwind, ein Sturm des Ewigen, von der Wüste steigt er herauf, und es versiegt sein Brunnen und vertrocknet sein Quell, er wird wegraffen den Schatz aller köstlichen Geräthe.“, wäre Ref. wegen der Undeutlichkeit, womit sie ausgedrückt ist, nicht im Stande, den Sinn sicher zu bestimmen, welchen der Uebersetzer in der Stelle gefunden habe, geschweige denn, aus der Uebersetzung den Sinn des Urtextes zu erkennen, wenn ihm nicht dieser selbst neben anderen Uebersetzungen und Erklärungen vorläge. Daß nun aber eine solche Undeutlichkeit des Uebersetzens, welche nicht einmal sicher er-

kennen läßt, welchen Sinn der Uebersetzer in einer Schrift-Stelle gefunden oder in sie gelegt habe, nicht viel weniger Tadel verdiene, als das offenbare Verfehlen des richtigen Sinnes, wird schwerlich geleugnet werden können. Indessen auch solches Verfehlen maß der Uebersetzung an manchen Stellen zur Last gelegt werden.

Zwar haben die Uebersetzungen einiger biblischen Bücher, welche von den Mitarbeitern an diesem Werke schon früher einzeln, mit beigefügten Erklärungen, herausgegeben wurden, vielfache Verbesserungen erfahren, sei es durch die Hrn. Verff. selbst, oder durch die sorgfältige Redaction. Dieß gilt namentlich von der Uebersetzung und Erläuterung der Psalmen von Dr. M. Sachs, und noch mehr von Arnheim's Uebersetzung und Erklärung des Buches Hiob, von welcher kürzlich ein angesehener Gelehrter nicht mit Unrecht bemerkt hat, daß durch dieselbe die Erklärung des Buches Hiob einen bedeutenden Rückschritt gemacht habe. Allein solcher Verbesserungen ungeachtet kommen doch noch manche Schiefheiten und Unrichtigkeiten in der Uebersetzung vor. Wir erinnern zum Belege hiefür nur beispielsweise an einzelne Stellen, die, auch abgesehen vom Zusammenhang, bei bloßer Berücksichtigung der Textes-Worte als unrichtig aufgefaßt erscheinen. Bei Amos 4, 1 z. B. wird der Ausdruck „Kühe Baschans" als Bezeichnung der Frauen von Schomron gefaßt und unter אֲדֹנֵיהֶם ihre Ehemänner verstanden. Dagegen spricht aber entscheidend, daß in diesem Falle der Text nicht לַאֲדֹנֵיהֶן הָבִיאָה sondern לַאֲדֹנֵיהֶן הָבִיאוּ lauten müßte, und daß überdieß nicht einmal לַאֲדֹנֵיהֶן, sondern statt dessen לְבַעֲלֵיהֶן gebraucht worden wäre (vgl.

Esth. 1, 17. 20.); die Hinweisung auf Genes. 18, 12 würde gegen Letzteres nichts beweisen. Offenbar unrichtig ist bei Zach. 11, 3 das כִּי שֻׁדַּד וגו übersetzt mit: „weil gesunken ist Jordans Fluthentrotz". Ob das Wasser des Jordans ein wenig sinke oder nicht, wird die jungen Löwen wohl nicht viel kümmern. Aber eine den Gelehrten längst ausgemachte und durch viele Bibelstellen erweisliche Sache ist es, daß גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן das die Jordansufer deckende Gebüsch und Dickicht ist, welches mitunter auch Löwen zum Aufenthalte diente, welche dann natürlich durch Verwüstung desselben beunruhigt wurden. Den Beweis dafür daß שֻׁדַּד vom Sinken des Wassers, etwa eines Stromes, auch nur gebraucht werden könne (von wirklichem Gebrauch ist ohnehin keine Rede), wollen wir gar nicht einmal verlangen. Habak. 3, 4. wird übersetzt: „Und der Mond, der Sonne gleich, hatte Strahlen sich zur Seite, und dort war die Hülle seiner Macht." Hiebei kann sich nun Ref. nicht vorstellen, mit welchem Rechte dem Worte לְבָנָה nur geradezu die Bedeutung „Mond" gegeben werden könne; daß אוֹר mit dem vergleichenden כ darauf folgt, wird doch dieses nicht rechtfertigen sollen. Ohnehin wird aber der Mond als ein strahlender nie erwähnt, wenn die Herrlichkeit einer Erscheinung Gottes beschrieben werden soll, und schwerlich wird sich beweisen lassen, daß קַרְנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ heißen könne: er hatte Strahlen sich zur Seite. Ueberdieß enthält die Stelle bei dieser Auffassung, die auch sehr gekünstelt ist, einen abgeschmackten Gedanken; auch hat sie die bessern jüdischen Ausleger, wie Jarchi, Kimchi, Aben- (nicht Iben, wie Fürst,

Delitsch!) Esra, insgesammt gegen sich, und christliche Exegeten sind unseres Wissens ebenfalls nie auf diesen Einfall gekommen. Die vielbesprochene Stelle Ps. 22, 17. wird übersetzt: „der Bösewichter Rotte umkreiset mich, gleich Löwen, an Händen und Füßen.“ Daß diese Uebersetzung unpassend sei, hat selbst de Wette in der vierten Auflage seines Commentars über die Psalmen anerkannt, wiewohl er sie in eben dieser Auflage allen andern Uebersetzungsweisen vorzieht; und Hengstenberg bemerkt mit Recht, „man sehe nicht ein, wie ein Löwe Hände und Füße umringen könne.“

Beispiele anderer Art, wo nach unserm Dafürhalten die Wechselbeziehung ganzer Abschnitte schief oder falsch gefaßt und dadurch manche falsche Deutung im Einzelnen veranlaßt worden ist, können wir hier nicht mehr berühren. Geringfügigeres aber, z. B. daß רוח יהוה „ein“ Geist des Ewigen (Ez. 11, 5.), dagegen רוח אלהים „der“ Geist Gottes sein muß (Ez. 11, 24.); daß נחם von Gott gebraucht bald die Bedeutung „er bedenkt sich“ (Joel 2, 13. Am. 7, 3), bald die andere „es gereut ihn“ (Genes. 6, 6.) haben soll, und Aehnliches, verdient hier keine weitere Besprechung.

Nur einen Mangel erlaubt sich Ref. noch zu berühren, welchem leicht abgeholfen und dadurch die Brauchbarkeit der Uebersetzung merklich erhöht werden könnte; er besteht darin, daß den einzelnen Kapiteln keine Inhaltsanzeigen vorgesetzt wurden, wodurch denjenigen, welche mit dem Inhalte der einzelnen biblischen Bücher noch weniger bekannt sind, das etwaige schnelle Nachschlagen einzelner Stellen und Abschnitte hätte erleichtert werden sollen.

Die typographische Ausstattung im Verhältniß zum Preise (2 Thlr. Subscr.) ist lobenswerth.

Welte.

---

1. Der Katechet in der ersten Elementarklasse, oder praktischer Wegweiser für Religionslehrer bei Ertheilung des Religionsunterrichtes vor Schülern in den ersten Schuljahren. Von Thomas Burkart, Pfarrer in Seedorf. Spaichingen bei Uhl. 1839. VIII. u. 436. 8.
2. Populäres Religionshandbuch. Zum Gebrauche für Katecheten in Kirchen und Schulen, zum Unterrichte und zur Erbauung für die heranwachsende Jugend und das christkatholische Volk; eingerichtet nach des Verfassers Katechismus. Von demselben Verf. Drei Theile, 1. u. 2. Theil, die Glaubens- und die Sittenlehre. Rotweil bei Englerth 1839. XIV. u. 461. VII. u. 317. 8.
3. Katechismus der christkatholischen Lehre. Zum Gebrauche bei Schul- und Kirchenkatechesen. Von demselben Verf. Rotweil bei Englerth, 1837. 130. 12.

Neben den in nur allzu großer Anzahl jährlich erscheinenden Gebet- und Predigtbüchern u. s. w. war die Zahl der katechetischen Werke bis in die allerneueste Zeit auffallender,

aber nicht unbegreiflicher Weise verhältnißmäßig sehr klein. Nun folgen aber auch Katechismen, katechetische Handbücher, Musterkatechesen, Uebersetzungen des römischen Katechismus, Bearbeitungen des Kanisius, katechetische Vorschläge, Wünsche, Hoffnungen u. d. gl. rasch auf einander. Diese Erscheinung hat eine erfreuliche Seite. Die so große Wichtigkeit des katechetischen Amtes, insbesondere in unserer Zeit, wird mehr und mehr erkannt, der Eifer wächst, man will nicht bloß auf der Kanzel, wo man allenfalls ein armseliges Menschenlob einärndten kann, sondern auch in der den Augen der Welt entzogenen Schule Tüchtigeres leisten, man will sich von ungenügend Erfundenem losreißen und hat die Leistungen einiger ausgezeichneter Männer doch nicht ganz ungenützt gelassen. Jene Erscheinung beweist aber auch, daß die Forderungen einer tieferen und christlicheren Katechetik nur nach und nach und gegenwärtig oft nur spärlich erfüllt werden, daß im katechetischen, wie in einigen anderen Gebieten der Seelsorge, der Willkühr der Einzelnen noch immer ein allzu großer Spielraum gelassen ist, daß man die Hilfe statt von oben von unten erwarten zu wollen scheint, daß derjenige, welcher dem Suchen, dem Ergreifen und Wegwerfen ein Ziel setzen und den Blick vom Buchladen zur emsigen Verarbeitung des Dargebotenen in Kirche und Schule zurücklenken soll — denn von der gränzenlosen Gleichgültigkeit oder Selbstgenügsamkeit einiger Wenige spreche ich nicht —, leider noch immer auf sich warten läßt. Doch gerade das gesteigerte Suchen und Streben läßt baldige Abhilfe erwarten. Schon befindet sich Hirscher's Leben Jesu, ein Theil seines katechetischen Handbuches, unter der Presse.

Indem ich nun zur Beurtheilung der voranſtehenden Werke eines jüngeren Geiſtlichen der Rottenburger Diöceſe ſchreite, erkläre ich ſchon hier, daß ich des Verfaſſers Fleiß und Eifer für Gottes Reich nur rühmen und auch ſeine Arbeiten in mehreren Beziehungen mit gutem Gewiſſen empfehlen kann. Nach dieſer Erklärung kann ich mich deſto mehr mit den Mängeln dieſer Schriften beſchäftigen und dadurch vielleicht Fingerzeige zu geſegneterem Gebrauche derſelben geben. Hält ja doch auch der Verfaſſer ſeine Leiſtung für einen ſchwachen Verſuch auf ſchwierigem Gebiete, will er doch beſcheidene Vorſtellungen berückſichtigen.

1) In No. 1. will der Verf. ausgearbeitete, das den Schülern der erſten Jahre vorzutragende Religionsganze umfaſſende Katecheſen in akroamatiſcher Form ſeinen Amtsbrüdern in die Hände geben. Im erſten Hauptſtück des erſten, die Glaubenslehre enthaltenden, Theiles empfangen wir Katecheſen über Gottes Eigenſchaften. Ich vermiſſe hier vor Allem eine wahrhaft chriſtliche Begründung. Die genannten Eigenſchaften werden nämlich zuerſt aus der Vernunft und hernach aus einzelnen Ausſprüchen und nur ſpärlich aus der Geſchichte der hl. Schrift bewieſen, indem der Verf. etwa ſo von den Vernunft- zu den Schriftbeweiſen übergeht: „Wie ſchön ſtimmt damit die hl. Schrift überein!“ oder: „wir wollen nun auch die hl. Schrift zu Rathe ziehen.“ Auf gleiche Weiſe wird ſpäter, wie auch in No. 2., die Unſterblichkeit der Seele, nachdem ſogar die ganze Offenbarung mit ihren unüberſehbaren Beweiſen für jene Wahrheit vorgelegt worden iſt, allererſt aus der Vernunft und mit beſonderer Sorgfalt begründet. Wir erhalten populär gemachte kanti-

sche Sätze, die nicht einmal der Vernunft in allweg genügen können. Endlich wird dann auch noch dieses und jenes christliche Argument beigebracht. Man sieht, der Verf. hat sich noch nicht ganz von der Weise jener Katecheten losgemacht, welche bei den Schülern der ersten Klasse vornehmlich auf Entwicklung der natürlichen Religion drangen. Wird aber dadurch nicht Vernunft und Offenbarung auseinandergerissen, da sie doch in der Geschichte, im Leben der Katechumenen und nach ihrem eigentlichsten Wesen in- und durcheinander sind? Ja, wird so der natürlichen Offenbarung nicht der Vorrang vor der übernatürlichen eingeräumt? Erscheinen die eigentlich christlichen Beweise nicht als eine Art Zugabe? Werden die Zöglinge nicht immer zuerst sorgfältig durch sich selbst belehrt? Sollte denn nicht vor Allem Gott seinen Mund öffnen dürfen? Diese Weise ist insbesondere für die Schulen der ersten Klasse durchgreifend unangemessen. Diese wollen ja glauben, auf Auktorität hinnehmen, wie überhaupt, so vornehmlich im religiösen Gebiete. Wird ihnen nicht gleichsam mit Gewalt eine falsche Geistes- und Gemüthsrichtung aufgedrungen? Werden sie nicht konsequent später aus dem „schönen Buche, der heiligen Schrift" bloß das hinnehmen, was ihrer Vernunft zusagt? Zum Glück bleibt sich der Unterricht in dieser Weise selbst nicht treu, zum Glück ist die kindliche Natur, das Wirken des hl. Geistes und das häusliche und kirchliche Leben mächtiger. Mit diesem Uebelstande ist nothwendig ein anderer gesetzt: dieses Alter erhält oft mehr oder weniger unverständliche, wenigstens praktisch durchaus unfruchtbare Beweise. S. 127 heißt es z. B.: „Hätte Gott einen Anfang gehabt, so wäre ein

anderes Wesen da gewesen, das ihm den Anfang gegeben hätte. Aber dann wäre ja Gott nicht der Schöpfer aller Wesen, dann hätte er nicht allen Wesen den Anfang gegeben. Was nie angefangen hat, zu seyn, kann auch nie aufhören, ist ewig." Man vergleiche S. 242 f. Alle diese Mängel wären hinweggefallen, wenn der Verfasser, was wenigstens in dieser Klasse durchaus nicht angeht, die Eigenschaften Gottes nicht losgetrennt von der Abfolge der biblischen Geschichte und nicht vor dieser hätte entwickeln wollen. Am Schlusse der Geschichte hätte er immerhin auch schon vor diesen Schülern das Mannigfaltige und an den verschiedensten Orten Dargelegte in eine vollständigere Entwicklung der Eigenschaften Gottes zusammentragen mögen. In Betreff der Geschichte, welche diese Eigenschaften, da sie in ihr wahrhaft konkret niedergelegt sind, allein anschaulich und das Herz und den ganzen Menschen ansprechend darthut, muß der Verfasser immer auf den spätern Unterricht vertrösten, oder er legt eine von Menschen ersonnene Geschichte vor, oder reißt aus dem Späteren irgend ein Faktum heraus und legt es vorläufig vor. Die Beweise aus einzelnen Schriftstellen, welche der Verf. vorzugsweise gebraucht, leisten an sich nicht das, was die Geschichte leistet, besonders aber nicht in diesem Alter, und wenn man dieselben nur einfach aufstellt, ohne sie durch eine tüchtige Erklärung und durch die Hervorhebung der Auktorität und des Wesens dessen, der da gesprochen hat, fruchtbar und verständlich zu machen. Wie an sich, so sollen auch im Religionsunterricht die Bibelstellen vorzugsweise die Zusammenfassung und Bekräftigung des geschichtlichen Mannigfaltigen seyn. Besonders unzweckmäßig

erscheint es mir auch, wenn der Verfasser hier und durch das ganze Werk bei dieser Klasse schon mit Sorgfalt auf fixe und fertige Begriffe dringt. So werden schon die Begriffe von allen nur immer möglichen Vermögen der menschlichen Seelen aufgestellt. Dergleichen Dinge bedürfen, verstehen und behalten diese Kinder nicht. Man gebe doch vor allem Anschauungen, durch diese gelangt der Mensch allein zu Begriffen; nicht diese, sondern jene sind für die meisten Menschen ihr ganzes Leben hindurch das Wichtigste. Noch mißlicher gestaltet sich die Sache, wenn mitunter unrichtige Definitionen beigebracht werden. S. 27 heißt es z. B.: „Das Gedächtniß ruft Vorstellungen überhaupt zurück; die Einbildungskraft hingegen nur solche Vorstellungen, bei welchen unsere Seele Vergnügen oder Mißvergnügen fühlt.“ Andere, minder bedeutende, aber dennoch störende und im ganzen Werke nicht ganz selten wiederkehrende Mißstände kann man aus folgenden Beispielen abstrahiren. Die erste praktische Folge der Weisheit Gottes ist, daß auch wir weise werden sollen. Bei der Darlegung derselben Eigenschaft beginnt der Vers. sogleich mit dem Sternenhimmel. Bei der Lehre von der Regierung der Welt wird von einem Könige ausgegangen. Bei der Allgegenwart Gottes werden diese Kinder schon daran erinnert, wie sie einst in der Fremde können verlassen umher irren müssen. Warum werden Fälle der Noth und des Verlassenseyns von Menschen, die in diesem Alter vorkommen können, ganz übergangen? Anstößig und Zweifel erregend ist gewiß folgende Redeform: „Die Seele ist also ein Wesen, welches man weder durch das Gesicht, noch durch das Gehör, noch durch das Gefühl, noch durch den Geschmak, noch durch

den Geruch wahrnehmen kann. So wäre sie also gar nichts? — Denn wenn man gar nichts sehen, hören, riechen, schmecken u. s. w. kann, so ist ja gar nichts da?“ Diese und einige andere Mängel abgerechnet ist das Hauptstück recht gut bearbeitet. Ganz besonders schön ist Gottes Güte dargestellt.

Das zweite Hauptstück ist überschrieben: „Von der Vorsehung Gottes für die Menschen von Erschaffung der Welt bis zur Ankunft des Welterlösers.“ Ueber das Werden, das Wesen und die Folgen der ersten Sünde erwartete ich schon hier Mehreres und Tieferes. Die Größe der Verschuldung gegenüber der Majestät und Liebe Gottes, die sich in der Strafe offenbarende Gerechtigkeit und Liebe des Herrn, die Abscheulichkeit der Sünde u. s. w. hätten hier schon mit Nachdruck und Sorgfalt behandelt werden sollen. Ueberhaupt kann der Sündenfall mit all seiner Umgebung, da durch ihn die ganze folgende Geschichte und Offenbarung gesetzt ist und nur in Verbindung mit ihm verstanden und beherziget wird, nicht mit zu viel Fleiß und Eifer in allen Klassen dargestellt werden. Sofort wird die alttestamentliche Offenbarung bis zum Auftritt Mosis erzählt, in Betreff des Folgenden wird auf den spätern Unterricht verwiesen. Ich denke, weit zweckmäßiger hätte der Verfasser gar manches Andere weggelassen. Besonders tadelnswerth scheint es mir, wenn in der Darstellung der alttestamentlichen Geschichte alles Andere, nur nicht die Hauptsache, die Entwicklung der Sünde und die Offenbarung des göttlichen Wesens dieser Sünde gegenüber zur Vorbereitung auf Christus hervorgehoben wird. Wenn die Zöglinge dieser Klasse auch nicht die alttestamentliche Geschichte als ein Ganzes anschauen können, so können sie doch

in ihren einzelnen Fakten jenen Kern auffassen; dieser Kern ist stets ein und derselbe, desto leichter sein Verständniß. Wahrlich! das Tiefere in der Religion ist immer leichter zu behalten, als die unendliche willkührliche Mannigfaltigkeit moralischer Reflexionen. Ueberhaupt ist der Verf. von dem leidigen Moralisiren, dem Abbrechen einer dürftigen moralischen Nutzanwendung von jedem Zweiglein der Geschichte durchaus nicht frei. Man flikt und flikt an der Moralität, den Kern der Geschichte, der den Glauben und damit die Moralität mit all ihren tausendfältigen Früchten pflanzen würde, berührt man mit keinem Finger; man gibt eine unübersehbare Pflichtentafel, das Prinzip der Erfüllung, das die Tafel unnöthig macht, läßt man ungepflegt.

Der dritte Abschnitt handelt von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, dem Erlöser der Welt. Diese Katechesen finde ich ganz besonders ungenügend. Das eben gerügte Moralisiren macht sich hier besonders geltend. Die Geburt Jesu Christi z. B. wird nach Christoph Schmid recht schön erzählt, viele moralische Lehren kommen zum Vorschein, an die Ausläufer der Geschichte wird Vieles angeheftet. Aber der große Kern, der Sohn Gottes ist Mensch, Kind, arm geworden, mit der Fülle der entsündigenden, tröstenden, Jubel erregenden, umwandelnden Momenten, wird kaum mit einer Sylbe berührt. Oder kann man dieser Klasse davon noch Nichts vorlegen? können sie Solches noch nicht bis auf einen gewissen Punkt fassen? Gewiß! Ja, diese Schüler können und wollen dergleichen in einer gewissen Beziehung ganz besonders beherzigen. Glaube, Liebe, Ehrfurcht, Dank u. s. w. kann und will gerade vorzugsweise in diesem Alter ge-

pflanzt werden. Durch die ganze Geschichte Jesu hindurch sollte ferner — was in vorliegendem Werke durchweg fehlt — immer mit Nachdruck und Sorgfalt die hohe Würde Jesu Christi, als des Eingebornen, herausgestellt werden. Wenn er lehrt, wenn er Wunder wirkt, wenn er als Muster und Beispiel uns entgegentritt, immer und immer sollte aufmerksam gemacht werden: er ist der Eingeborne, der Herr Himmels und der Erde, vor dem sich beugen alle Kniee im Himmel und auf Erden, er ist die unendliche Liebe, der Abglanz der ewigen Majestät, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Weisheit. So allein lehrt man wahrhaft christlich, so allein wird, nicht etwa in einer oder in zwei Katechesen, sondern durch den ganzen Unterricht und damit allein in That und Wahrheit der eine große, alle Nebenzwecke lebendig und fruchtbar in sich beschließende Hauptzweck, Liebe zu — und Glauben an — und Ehrfurcht vor Christus und dem Vater und darin Achtung und Liebe gegen die Brüder erzielt. Wenn der Verfasser z. B. einfach hinstellt, worin Christus uns Muster geworden, so mag das gut und anziehend seyn. Allein dieses Muster wird erst über alle Muster, die Engel und Menschen aufstellen können, hinausgehoben und wahrhaft den ganzen Menschen ergreifend gemacht, wenn man mit Nachdruck und zweckmäßig detaillirt hervorhebt, wer derjenige ist, der dieß und dieß Beispiel gegeben. Was von der Versuchung Jesu gesagt wird, kann an jede glücklich bestandene Versuchung angeknüpft werden. Ebenso, wenn bei wichtigen Beweisführungen gesagt wird: Jesus Christus, der Sohn Gottes hat diesen oder jenen Ausspruch gethan; so ist dieß nicht genug. Die Kinder geben dem: Jesus, der Sohn Gottes, aus eigenem

Antrieb nicht die volle Entwicklung, umgeben jene gewohnte Formel nicht mit allen Momenten, aus denen lebenskräftige Ueberzeugung quillt, und besonders dann nicht, wenn die sorgfältige Hervorhebung der Würde von Christi Person durch den ganzen Unterricht verabsäumt worden ist. Auf gleiche Weise ist das: Gott ist allwissend bei weitem nicht so praktisch tüchtig, als das zweckmäßig explicirte: der gerechte, heilige, allmächtige, weise — Gott ist allwissend. So sollte bei allen Eigenschaften Gottes, wenn deren praktische Folgen hervorgestellt worden, je an andere gerade zur Verstärkung der betreffenden Folge beitragende Eigenschaften erinnert worden. Christi Wunder und Weissagungen sind dem Verfasser bloße Bestätigungen der Lehre Jesu, nach Nr. 2. Bestätigungen für Solche, die die Wahrheit um ihrer selbst willen nicht aufzunehmen fähig sind. Damit geht nun wieder die Hauptsache verloren und Seichtes, auch dem Rationalismus vollkommen Genügendes tritt an deren Stelle. Welche Fülle Glauben, Liebe, Ehrfurcht pflanzender Momente, welche Fülle von Offenbarungen liegt insbesondere in den Wundern Jesu! Außerdem ist es nicht genug, wenn der Verfasser hervorhebt, daß die Wunder und Thatsachen seine Lehre überhaupt und im Allgemeinen bestätigen, nein! gerade einzelne Lehren des Herrn werden durch einzelne Wunder augenblicklich handgreifliche, mächtig überzeugende Thatsachen. Das Lehren durch Thatsachen, insbesondere durch Wunder, ist ja gerade das Charakteristische des Christenthums. Um sich von dem Mangel an christlicher Tiefe in der Darstellung der biblischen Geschichte zu überzeugen, lese man nur die Leidensgeschichte. Z. B. Jesus stirbt! „Die Erde zittert und bebt, Felsen springen

entzwei, der Vorhang im Tempel reißt mitten von einander, Gräber öffnen sich. Der Hauptmann ruft: wahrlich, dieser war Gottes Sohn!" Was hören aber jetzt die Kinder? Nichts, als seichte Moral! „Jesus, der beste Menschenfreund, gibt auch noch in den letzten Augenblicken seines Lebens die schönsten Beispiele zur Nachahmung." S. 231. Ist dem Katecheten in diesem Moment das Herz nicht voller? Hat das Schweigen, Horchen und Trauern der Kinderschaar, haben Felsen und Tempelvorhang, die Gräber und der Hauptmann ihm nicht Dogmatik statt des Moralisirens in den Mund zu legen vermocht? In Betreff des Abendmales und der Messe hören die Kinder dieser Klasse Nichts, als Christi Einsetzungsworte. Entweder gar Nichts, oder Mehreres! Die Momente der Erlösung werden schon vor diesen Schülern ganz abstrakt und zudem vor dem betreffenden reichen Detail zusammengestellt.

Nachdem im vierten Abschnitte die vier letzten Dinge größtentheils recht gut besprochen worden sind, geht der Verfasser zur Sittenlehre über und stellt in vier Abschnitten das Betragen des guten Kindes gegen Gott, gegen sich selbst, gegen den Nebenmenschen und gegen die Thiere dar. In diesem zweiten Theile vermisse ich vor Allem wiederum eine tiefer christliche und zweckmäßig detaillirte Begründung. Das Gottvertrauen wird z. B. so begründet: „das gute Kind vertraut auf Gott, weil Gott allmächtig, allwissend, höchst weise und höchst gütig ist, und weil dieß Jesus Christus, der Sohn Gottes, ganz besonders fordert." Die obigen Punkte erschöpfen allerdings skizzenartig die volle Begründung des Vertrauens. Da sie aber nirgends zweckmäßig auseinander-

gesetzt werden, so kommt kein Gottvertrauen in die Herzen der Zöglinge. Das Wesen Gottes, insbesondere das in der Dahingabe des Sohnes kund gewordene, die früher behandelten christlichen Hauptthatsachen hätten wiederum mit Nachdruck und zweckmäßig ausführlich vor die Katechumenen hingemalt, verschiedene Strahlen in einen Brennpunkt gesammelt werden sollen. Hätte dieses der Verf. gethan und hätte er außerdem in der Glaubenslehre schon Liebe und Ehrfurcht gegen Gott sorgfältig gepflanzt, so würden dadurch mit dem Vertrauen alle übrigen Pflichten gegen Gott lebendig in die Herzen der Katechumenen eingesenkt worden seyn und er hätte sofort nicht mehr jede einzelne Aeußerung des christlichen Lebens Gott gegenüber immer wieder aufs neue begründen müssen. Bei der Begründung der Liebe gegen Gott wird nun allerdings detaillirter dargethan, wie Gott das vollkommenste Wesen, gütig, allmächtig ist; aber was dießfalls gesagt wird, ist durchaus nicht specifisch christlich, Alles könnte auch ein Nichtchrist seinen Kindern vorhalten. Endlich kommt nun aber doch auch noch die Dahingabe des Sohnes S. 294 zum Vorschein, aber diese Hauptsache wird durch ein paar Zeilen abgethan. Die Hervorhebung der irdischen Wohlthaten Gottes wird immer und immer benützt, warum nicht auch stets die Hervorhebung der in Christo uns gewordenen Gnaden? Durch die ganze Sittenlehre hindurch werden immer zuerst die Begriffe der einzelnen Tugenden gegeben, dann die Beweise, hernach die Eigenschaften der Tugenden. Ich denke, jene Begriffe und diese Eigenschaften können in dieser Klasse noch ganz wegbleiben. Jedenfalls ist die Hauptsache die Pflanzung der Liebe, des Vertrauens u. s. w. durch eine

tüchtige Begründung, dann erst läßt sich ein verständlicher Begriff geben, wenn er nöthig ist. Vom Besitz und der Anschauung zum Begriffe! Zu tadeln ist es, wenn die Eigenschaften der Tugenden, daß z. B. das gute Kind gern, schnell, immer Gott gehorcht, öfter aufs neue begründet werden. S. 312 ff. Das ist ein Flicken! Mit diesen Mängeln hängt der Hauptmangel innig zusammen: wie in der Glaubenslehre, so fehlt nämlich auch in der Sittenlehre ein Alles zusammenhaltendes, sich durch das Ganze hindurchziehendes Prinzip, die Pflege der Liebe und Ehrfurcht gegen Gott in Christus und das Ableiten aus — und das Begründen durch dieses Eine. Die Kinder erhalten eine große Mannichfaltigkeit, die sie weder umschafft mit der Gnade des Geistes, noch auch nur behalten wird. Was hälfe es, wenn man die ganze Moral kennete, aber nie der Tugend Angesicht lebendig im Innern geschaut hätte. Ein Mangel ist es auch, daß überhaupt in allen Werken des Verfassers Alles mit gleicher Sorgfalt, ohne Auszeichnung besonders wichtiger Punkte begründet wird. Die Schaamhaftigkeit, die Wahrhaftigkeit u. s. w. sind doch gewiß wichtiger, als die Begründung des Satzes: das Kind lernt Gott immer besser kennen, und als die Auseinandersetzung: wie diese Kenntniß aus der Stimme des Gewissens, aus der Welt und aus der hl. Schrift gewonnen werden könne. Solches mag hier wegbleiben oder an andern Orten praktisch tüchtiger abgehandelt werden.

Das Glaubensbekenntniß und das Anknüpfen der ganzen Dogmatik an dasselbe, ebenso die Lehre von den Engeln habe ich nicht gefunden. Ist nicht gerade diese Lehre ganz besonders für die Kleinen? Das Vaterunser ist ganz dürftig be-

handelt, und wie wichtig ist es! Die Nothwendigkeit der Besprechung des Liturgischen in der katholischen Kirche sieht der Verfasser ein. Aber auch schon den Kleinsten sollte Mehreres davon dargeboten werden, dasselbe sollte nicht bloß losgetrennt von der Glaubens- und Sittenlehre behandelt werden, sondern auch schon im Verlauf des ganzen Unterrichtes je an Ort und Stelle. Dieß hat Erzbischof Gruber in seinen trefflichen, wahrhaft christlichen und katholischen Musterkatechesen für die Kleinen besser verstanden.

Sehr zu loben ist es, wenn am Schlusse einer Katechese das Ganze zusammengefaßt und irgendwie eindringlich und unverlierbar gemacht wird. Aber warum gibt denn der Verfasser in seinen Werken allen immer nur Denksprüche? Warum schließt er nie mit Gebeten, mit Gelobungen u. s. w.? Warum müssen es immer Menschenverslein, oft recht kalte und unverständliche Verstandesverslein seyn? Wären Bibelstellen nicht in tausend Beziehungen besser? Der Verfasser legt ebenso äußerst viel Gewicht auf erfundene moralische Erzählungen. Niemand hat größere Achtung vor dem Verfasser dieser Geschichten, vor dem berühmten Christoph Schmid, als ich. Aber in den vorliegenden Katechesen sind dieselben durchaus nicht an Ort und Stelle. Warum werden denn keine biblischen Geschichten statt jener gegeben? Ist die Bibel daran arm? Ist ein und dieselbe biblische Geschichte und Thatsache nicht zu dem Vielfältigsten nütze? Haben denn diese Geschichten, wie auch jene Verslein, die Auktorität Gottes für sich, den von Gott selbst gesetzten Zweck zum Unterrichte der Menschheit? Führen sie in das Verständniß der Bibel ein? Bereiten sie auf das Anhören des Wortes Gottes vor? Werden sie

durch das ganze Leben, z. B. von der Kanzel herab, stets wiederholt und unverlierbar gemacht? Wird sich, wenn die Geschichte verklungen ist, das daran Geknüpfte stets wieder im Herzen reproduciren, wie es bei der öfteren Wiederholung der biblischen Geschichten der Fall seyn kann? Sind jene Erzählungen nicht in der Regel solche, in denen nur von irdischer Belohnung und Bestrafung die Rede ist? Stellen sie nicht öfter dem Glauben an ein unmittelbares Einwirken Gottes eine Falle? S. 289 betet ein Knabe in der Kirche, das Gebet wird erhört, die Amtmännin erscheint als Wohlthäterin. Sie hat aber hinter einem Gitter verborgen das Gebet des Knaben gehört! Sind diese Geschichten zweckmäßig in der Stellung, die ihnen der Verf. öfter anweist? Nach der religiösen Begründung einer Tugend kommt als Schluß noch ein lohnsüchtiges Geschichtchen zum Vorschein. Tilgen solche allerdings reizende Geschichten nicht im Schlusse der Katechese leicht den ganzen Unterricht aus dem Gedächtniß hinweg? Der betende Prinz soll zum Gebete auffordern. Warum nicht Christus, die Eltern, die betende Gemeinde u. s. w.? Die Züge des Gott liebenden Kindes werden durch eine lange Geschichte von einem seinen Wohlthäter liebenden Waisenknaben veranschaulicht. Warum nicht durch Christus, die Thatsachen der Offenbarung? Warum hinkt endlich das Beispiel Christi nur nach?

Nr. 2. Der Zweck dieses Werkes, von dem unterdessen die Glaubens- und Sittenlehre erschienen ist, und die Heilmittellehre — über diese Disposition will ich mit dem Verfasser nicht rechten — noch zu erwarten steht, ist auf dem Titelblatt angegeben. „Es soll insbesondere den Katecheten

nicht nur Stoff zu katechetiſchen Vorträgen in Kirche und Schule geben, ſondern auch die Art und Weiſe, wie jeder Gegenſtand fruchtbar und gedeihlich behandelt, dargeſtellt und vorgetragen werden könnte, in der Praxis ſelbſt vor Augen ſtellen."

In der Einleitung werden Fragen beantwortet, wie dieſe: „Kann der Menſch Religion haben? Soll der Menſch Religion haben?" Auch begegnet uns hier der Satz: „Die chriſtliche Religion zerfällt in die chriſtlich proteſtantiſche, chriſtlich reformirte (!) und in die chriſtlich katholiſche Religion."

In der Lehre von Gottes Eigenſchaften vermiſſe ich wiederum nicht ſelten eine tiefe chriſtliche Begründung. In einem chriſtlichen Religionshandbuch für die Erwachſenen und die Schüler der letzten Klaſſen wäre es von der größten Wichtigkeit, die Eigenſchaften Gottes durch das Religions*ganze* zu begründen. Beinahe Alles, worauf man ſeinen Blick werfen kann, iſt geeignet, jene Eigenſchaften in das hellſte Licht zu ſtellen. Man nehme aus der unendlichen Fülle möglicher Beweiſe das Tüchtigſte heraus. Was beweist neben tauſend anderen Argumenten Gottes Gerechtigkeit, Liebe und Heiligkeit beſſer als die Dahingabe des Sohnes, ſein Kreuzestod, Himmel, Hölle, Gericht? Was mag Gottes Wahrhaftigkeit praktiſch-tüchtiger begründen, als das Ganze der alt- und neuteſtamentlichen Offenbarung? Gott iſt ein Geiſt. Die Wahrheit dieſes Satzes wird durch einige Schriftſtellen und durch einen Schluß von der Seele des Menſchen aus bewieſen. Iſt das nicht äußerſt dürftig? Wird jener Satz nicht unendlich ſieghafter durch das Ganze der Offenbarung, durch

Alles, worin Gott seine Allwissenheit, Weisheit, Liebe u. s. w. geoffenbart hat, begründet? Wir finden aber auch geradezu untaugliche Beweisgründe. Dafür, daß es nur Einen Gott gibt, wird unter Anderem vorgebracht: „die Welt bedarf nur Eines höchsten Wesens." S. 25. Gott ist allmächtig, da er der vollkommenste Geist ist. S. 37. Allein von dieser Vollkommenheit wird erst später geredet. Der Verf. fügt auch bei: „wie wir bald nachweisen werden." Sodann schließen wir doch wahrlich nicht so: da Gott das vollkommenste Wesen ist, so hat er diese und diese Eigenschaften, wir schließen gerade umgekehrt. Warum greifen wir doch so unzählige Male nach armseligen Beweisen, da uns eine unübersehbare Zahl der tüchtigsten und kräftigsten überall entgegentritt! Auch die Aufeinanderfolge der göttlichen Eigenschaften erscheint mir nicht immer zweckmäßig. Einzelnes ist indessen recht gut.

In der Lehre von den Engeln und Teufeln, von dem Urzustande des Menschen, von dem Werden, dem Wesen und den Folgen der ersten Sünde hätte ich, insbesondere nach dem Erscheinen von Hirscher's Moral, viel Tieferes erwartet. Wie in Nr. 1, so finden wir auch in Nr. 2 in der Darstellung der vorchristlichen Offenbarung durchaus keinen wahren Pragmatismus, das Tiefere in der Geschichte überhaupt wird auch in diesem Werke äußerst selten mehr als in dem ersteren aufgeschlossen. Die Folgen der ersten Sünde entwickeln sich allseitig, Gott offenbart dieser Sünde gegenüber fortwährend auf die mannichfaltigste Weise sein Wesen und seinen heiligen Willen, diese Offenbarung kann nicht rechtfertigen, sondern soll auf Christus vorbereiten: diese Sätze sind

der Kern der vorchristlichen Offenbarung, dieser Kern sollte nach Pauli Vorbild Schritt für Schritt hervorgehoben werden. Dem Zwecke der mosaischen Gesetzgebung ist indessen doch größere, wenn auch nicht vollständig genügende Aufmerksamkeit geschenkt.

Die Hauptmängel in der Darstellung der Geschichte Jesu Christi sind oben bemerklich gemacht worden. In der Lehre vom Tode, der Auferstehung, der Himmelfahrt Jesu, der Geistessendung begegnen wir aber der Hervorhebung tieferer Momente. Wie viel gründlicher z. B. Christi Gottheit und Menschheit hätte dargethan werden können, mag der Verfasser aus Hirscher's Betrachtungen über die sonnt. Evv. S. 180 ff. ersehen.

Die allerdings sehr schwierige Lehre von der Kirche erscheint mir besonders mangelhaft. Ich vermisse durchweg Klarheit und Bestimmtheit, vornehmlich tritt das Wesen und der Zweck der Kirche nirgends mit Bestimmtheit hervor. Ihre Unverirrlichkeit hätte viel gründlicher bewiesen werden sollen. S. 369 ist davon die Rede, wie der Kirche Aussprüche über wesentliche Glaubens- und Sittenlehren göttlichen Aussprüchen gleich zu achten sind. Das ist sehr mißverständlich, um so mehr, als nirgends gezeigt wird, was denn eigentlich unter Wesenlichem und was unter Unwesentlichem zu verstehen ist.

Vor der Lehre von der Kirche ist schon von der hl. Schrift und Tradition die Rede. Hier wird von der Eintheilung der biblischen Bücher in geschichtliche, in belehrende und in prophetische Schriften, von ihrem Inhalte im Allgemeinen und im Besondern u. s. w. geredet. Ich hätte dem

Verf. Manches in diesem Abschnitte erlassen, wenn er uns über die Nothwendigkeit, die Art und Weise und den Geist des Bibellesens unterrichtet hätte. In Betreff der deuterokanonischen Schriften hat der Verf. im Gegensatze zur Lehre der katholischen Kirche ganz vollständig die Lehre der Protestanten aufgestellt. S. 356.

Die Sittenlehre zerfällt der Verf. in zwei Hauptstücke, das erste ist überschrieben: „Thue das Gute!" das zweite: „Meide das Böse!" Das erste Kapitel des ersten Hauptstückes redet von den Geboten Gottes, das zweite von den Geboten Jesu Christi. Diese Eintheilung hinkt. Im ersten Kapitel wird der ganze Inhalt der christlichen Sittenlehre, so weit es angeht, an den Dekalog angeheftet. Die Leser sollen eine Totalanschauung der christlichen Pflichten, insbesondere für den Zweck der Gewissenserforschung erhalten. Allein warum steht die Uebersicht vor dem Detail? Insbesondere aber wird jene allerdings nöthige Uebersicht durch dieses Kapitel nicht im mindesten gewonnen. Man erhält eine Tafel von Geboten und Verboten, die man willkührlich vermehren und vermindern könnte, die die Hauptgebote und die abgeleiteten mit gleicher Dignität neben einander stellt, die, wie die bekannten alten Beichtspiegel, die Gewissenserforschung nicht erleichtert, sondern erschwert und von der Hauptsache ablenkt. Im Uebrigen beschränke ich mich in Betreff der Sittenlehre auf folgende Bemerkungen: Durch das Ganze zieht sich keine Einheit hindurch, man erhält eine unendliche Mannigfaltigkeit und weiß am Ende gar nicht, woran man ist. Hätte denn z. B. Hirscher's Faden nicht populär gemacht werden können? Besonders aber vermisse ich

die Darstellung des eigentlichen Wesens des Guten und Bösen, das durchgängige Hervorgehenlassen des Mannichfaltigen aus dem eigentlichen Prinzip des Guten und Bösen — das gute und das böse Leben ist ja eine organische Einheit —, die Darstellung der Ausrüstung für das Reich Gottes, die Darstellung des allmäligen Werdens des Guten und Bösen, der Möglichkeit und Schwierigkeit der Bekehrung, des Rückfalles u. s. w. *) Die Demuth, die Blüthe des christlichen Lebens finde ich gleichfalls nirgends besprochen. Diese Punkte erscheinen mir aber als so wichtig, daß ich lieber all das Beigebrachte als sie vermissen möchte. Sonst finden wir auch hier sehr viel Gutes.

Schließlich bemerke ich auch, daß ich ungerne die zweckmäßige Hervorhebung der Unterscheidungslehren der verschiedenen christlichen Confessionen, die fleißigere Benützung des Tridentinums und die angemessene Beachtung des in Hirscher's Katechetik in der dritten Abtheilung des dritten Theiles des 1sten Buches Besprochenen vermisse.

Nr. 3. Der Katechismus trägt — mutatis mutandis — die Gebrechen der obigen Werke. Insbesondere ist er gar

*) Hirschers Katechetik S. 124 ff. 3. Aufl. Möchten doch die Seelsorger dieses vortreffliche, bei jeder Lesung aufs neue anregende, stets für alle Theile der Pastoration Winke ertheilende Werk nicht so bald als ein unerreichbares Ideal bei Seite schieben. Wahrlich! Nichts ist leichter, Nichts zeugt aber auch weniger von Muth und seelsorglicher Gewissenhaftigkeit.

oft nur eine nackte, trockene Skizze des im Handbuch Abgehandelten.

Noch einmal empfehle ich die obigen Werke der Aufmerkſamkeit der Katecheten. Prüfet Alles und das Gute behaltet! Dieſer Ausſpruch iſt insbeſondere zu beherzigen, wenn in irgend einem Gebiete wahrhaft Befriedigendes erſt erwartet wird. Dem H. Verf. aber müſſen wir das Verdienſt zuſchreiben, mit Eifer und nicht ohne Erfolg das Beſſere angeſtrebt und beſonders ein reiches Material gegeben zu haben. Die gemachten Bemerkungen möge er freundlich aufnehmen, in der Ueberzeugung, ſie ſeyen aus derſelben guten Abſicht hervorgegangen, aus der auch des Verf. Arbeiten entſprungen ſind.

Graf.

III.

Urkunden.

Sanctissimi Domini Nostri Gregorii Divina Providentia Papae XVI allocutio habita in Consistorio secreto postridie nonas Julii MDCCCXXXIX.

Venerabiles fratres!

Officii memores tuendorum Ecclesiae jurium, quod Nobis licet immerentibus divinitus cum Supremo Pontificatu impositum est, reclamavimus hoc ipso in loco IV idus decembris an. 1837 contra vim illatam Venerabili Fratri Clementi Augusto Archiepiscopo Coloniensi, qui scilicet Borussici Gubernii jussu sub custodia militis procul a dilecto grege non aliam ob causam relegatus fuit, nisi quod in Mixtarum Nuptiarum negotio Ecclesiae Catholicae Regulas, quae cum ipsa ejus doctrina conjunctae sunt, perfringere recusaverat. Rursus deinde idibus septembris anni proximi Apostolicam vocem in Consessu

vestro attollere coacti fuimus ob alia, quae in eodem Borussiae Regno contra jura et libertatem Ecclesiae gesta fuerant, occasione praesertim Venerabilis Fratris Martini Archiepiscopi Gnesnensis et Posnaniensis, qui in ipsa illa Mixtorum Connubiorum causa Sacerdotibus suarum Dioecesium in memoriam revocaverat catholicam doctrinam, et cohaerentis Canonum disciplinae custodiam inculcaverat. Interea vero non praetermisimus agere, prout antea, cum Regio Gubernio, et missis ad illud per ejus Administrum seu Negotiorum Gestorem iteratis expostulationibus Ecclesiae causam tueri. Sperabamus equidem Serenissimum Regem melioribus utentem consiliis denique permissurum, ut praedictus Coloniensis Archiepiscopus rediret ad Ecclesiam suam, atque ut idem ipse, nec non et memoratus Archiepiscopus Gnesnensis ac Posnaniensis, ceterique Catholici Antistites illius Regni in omnibus, quae Religionis sunt, pastorali auctoritate sua, Apostolicae hujus Sedis ductu, libere fruerentur. Sed contra accidit; factum est enim ut Ecclesiasticae libertatis oppressio novis subinde actibus urgeretur, et in negotio illo Archiepiscopi Gnesnensis et Posnaniensis res eo porro devenit, ut idem Venerabilis Frater, ob suam in disciplina doctrinaque Ecclesiae Catholicae servanda constantiam, a Laicis Magistratibus, nullum in ejusmodi personam et causam jus habentibus, judiciali Sententia condemnaretur. Decreverunt Regii Judices ea de re inde a postremis diebus mensis februarii hujus anni; verum reclamare antehac noluimus, quia Sententia eadem nondum Archiepiscopo denunciata fuerat, atque hinc tota

illa causa in suspenso adhuc esse videbatur, Nosque ipsi non satis noveramus quidnam a Judicibus pronunciatum fuisset. Sed facta est tandem ea denunciatio sub finem mensis aprilis, postquam idem Archiepiscopus Regis Litteris accersitus Berolinum se contulisset: ac re subinde evulgata, Nos integram quoque ipsius Sententiae vim ex certissimis nuntiis huc allatis rescivimus. Intelleximus scilicet, Archiepiscopum trium omnino delictorum apud memoratos Judices accusatum, in illa ipsa Sententia liberatum prorsus fuisse tum a crimine laesae Majestatis, tum a crimine excitati ad seditionem populi; de quo quidem utroque vix credibile est ut prudentissimus ille ac mansuetus Antistes in suspicionem venire potuerit. Ita ex tribus delictis eidem imputatis non aliud supererat, nisi quod in Mixtorum Connubiorum causa Civiles Status Borussici Leges (Leges nimirum Regulis Ecclesiae contrarias) violasse arguebatur. Atque hujus delicti nomine iidem Judices Archiepiscopum ipsum non modo ad solvendas Processus expensas, atque ut detineretur per sex menses in munito aliquo Castro condemnarunt, sed etiam inhabilem declararunt ad munia et officia quaelibet in Regno Borussiae obeunda, et infando praeterea ausu eumdem a Pastorali et Metropolitano munere deposuerunt. Verba desunt, Venerabiles Fratres, quibus explicare satis valeamus moerorum acerbissimum, quem ex ejus rei cognitione hausimus; sed Vobis difficile non erit vim nostri doloris ex ea, quam ipsi Vos experimini, molestia conjicere. Enimvero non agitur tantum de sacra Episcopi persona per traductionem ad Laicos Judices utcum-

que violata; verum et causa, ob quam judicatus, et poena, quae irrogata illi est, longe graviorem divini Ecclesiae juris invasionem demonstrat. Nimirum si poenam illam spectetis, Archiepiscopus non temporalibus tantum incommodis multatus, sed de suo etiam in utraque Dioecesi, et circa Culmensem Suffraganeam Ecclesiam officio depositus legitur; quasi scilicet Sacra potestas, quam Episcopi a Spiritu Sancto per ministerium nostrum accipiunt, auctoritate possit saecularis Magistratus auferri. Si autem ad poenae causam respiciatis, violatio illa Civilium de Mixto Matrimonio Legum, ob quam Archiepiscopum condemnare voluerunt, non spectabat ullo modo ad civiles Nuptiarum ejusmodi effectus, quos ille minime attigerat, quin et se nihil prorsus de iis edicere velle declaraverat: sed tantum ut gravissimis pastoralis muneris obligationibus satisfaceret, atque adeo justis compulsus conscientiae stimulis, Clerum suae utriusque Dioeceseos datis ad eos Litteris allocutus fuerat de sanctitate Matrimonii, et de religiosis obligationibus Catholicorum Conjugum, imprimis de prole universa ex divinae Legis praescripto ad veram Fidem educanda, et de cautionibus ab Ecclesia statutis ut obligationes eaedem serventur; atque hinc Sacerdotes, indicta etiam a Sacro ministerio Suspensione, graviter admonuerat officii sui, ut Catholicis suae quisque Paroeciae eadem illa Dei et Ecclesiae praecepta opportune inculcarent; et quoties Catholicus aliquis Matrimonium Mixtum absque memoratis cautionibus, in suam scilicet futuraeque prolis spiritualem perniciem, inire nihilominus vellet, ut caverent saltem Sacerdotes

ipsi ne tales Nuptias Catholico ritu conjungerent, aut illis assensum suum quoquo modo praeberent. Jam vero si Catholico Antistiti liberum in Borussia non sit tueri sanctitatem Matrimonii, quod magnum in Christo et in Ecclesia Sacramentum est, nec Sacerdotes districte admonere de ratione, quam tenere illos oportet, ut sacrilegum facinus Catholicorum illicitas coram Deo et Ecclesia Niptias inire volentium paternis instructionibus et adhortationibus impediant, aut certe ut illorum peccatum suo ipsi facto non approbent; si haec igitur, quae (ut repetere iterum juvat) non civiles ullos Matrimonii effectus, sed tantum Catholicam hoc in genere doctrinam Fidei ac morum, et cohaerentes Canonum sanctiones respiciunt, libera Episcopis in eo Regno non sint, quae tandem erit libertas illa, quam Serenissimus Rex Catholicae Religioni in Ditione sua diversis occasionibus repromisit? Haec Nos ut primum cognovimus, statim subiit animum cogitatio gravissimae obligationis, qua violatum adeo hac in causa Catholicae Religionis, Ecclesiaeque Sanctae jus defendere obstringimur. Quare post fusas ad Deum supplices preces, et rem universam coram Eo mature perpensam, nonnullis etiam ex vestro amplissimo Ordine sapientibus et prudentibus Viris ad deliberationem adhibitis, hodie tandem exequimur quae ex unanimi eorumdem consilio facienda censuimus. Et primo quidem expostulationes, quas supra memoravimus a Nobis hoc ipso in loco factas, ac subinde in publicum editas, enixius nunc in frequenti hujus diei Consessu iterantes, reclamamus pariter contra reliqua omnia, quae sive

in causa illa Archiepiscopi Gnesnensis et Posnaniensis, sive aliis quibusque occasionibus in Catholicae Religionis detrimentum, et contra Ecclesiae Sanctaeque hujus Sedis jura in Borussiae Regno quomodolibet gesta sunt. Deinde querimur nominatim, ac vehementer expostulamus de sententia illa, qua praedicti Laici Judices sacram memorati Archiepiscopi personam in Religionis praesertim causa judicare, et Ecclesiastica etiam Depositionis poena multare ausi sunt: et Auctoritate nostra Apostolica declaramus atque decernimus, eumdem Venerabilem Fratrem Martinum esse adhuc verum unicumque Archiepiscopum Ecclesiarum Gnesnae ac Posnaniae, et ex ea sententia, utpote Canonico ac Divino ipso Jure irrita, nullum omnino jus amisisse; atque hino ab Ecclesia quidem Culmensi in iis quae Metropolitanae jurisdictionis sunt, in cunctis vero quae ad Religionem et Episcopalem auctoritatem pertinent, ab utroque Grege suarum Dioecesium omnimodam illi, prout antea, obedientiam deberi. Immo Antistitem ipsum ob suum Religionis studium, et invictam Episcopalis animi constantiam plurimis merito prosequimur laudibus, elque impense gratulamur quod dignus habitus est pro Nomine Jesu contumeliam pati. Jam vero mens Nobis erat hanc reclamationem aliquo etiam novo improbationis nostrae documento confirmare, quod ipsa rei gravitas exposcere videbatur; quum praesertim in irritum usque modo cesserint praecedentes aliae expostulationes tum in causa illa Coloniensis Archiepiscopi, qui procul adhuo a Sede sua detinetur, tum in ipso hoc negocio Archiepiscopi Gnesnensis et Posna-

niensis. Verum ne festinatione potius ducti, quam longanimitate pacatoque consilio usi videamur; et ex justitia ipsa causae nostrae adhuc sperantes, ulteriore illa improbantis animi significatione supersedemus. Atque hanc nacti occasionem profitemur etiam ac palam edicimus, Nos ad ipsam hujus diei expostulationem, uti et ad alias, quas antea fecimus, aegre admodum, ac reluctante pene animo devenisse, sola scilicet Religionis causa, et nostri implendi muneris necessitate compulsos. Itaque nihil optamus magis, quam ut reditu ad Ecclesias suas Antistiti utrique permisso, et impedimentis, quibus exercitium Ecclesiasticae Potestatis constrictum nunc est, tandem in toto Borussiae Regno cessantibus, omnis in posterum dissensionis causa tollatur. Et bona equidem, ut supra innuimus, spe sustentamur fore, ut felix hujusmodi eventus diu expectandus non sit. Enimvero si Rex Serenissimus, excelsa qua est mente, totam rei causam penitius attenderit, facile recognoscet in iis, quae ab utroque Archiepiscopo gesta sunt, nihil haberi quod ad Religionis negotia non pertineat; ac probe insuper intelliget quam periculosum Civili etiam ordini futurum esset, si Catholici suae Ditionis magno numero inducerentur ad s. Matris Ecclesiae regulas maxime in tam gravi re contemnendas; nam iidem ipsi ad contumaciam assuescentes, subinde majori admodum facilitate Civiles Leges violarent. Ceterum ad civilia ipsa negotia quod attinet, et si nemo jam nisi per manifestam injuriam de mente nostra dubitare posset, tamen palam rursus hic protestamur ac declaramus, Nos in sollemni hoc actu non aliud habuisse

propositum quam Religionis Ecclesiaeque jura tueri, non autem ut de rebus vere civilibus, quae Regii juris sunt, quidquam vel minimum attingeremus. Hinc etiam cunctos in Borussico Regno Ecclesiae Filios Apostolica Auctoritate admonemus, et obtestamur in Domino vehementer, ut in his quidem, quae supra de Matrimonio et de consequentibus Conjugum obligationibus diximus, ac generatim in omnibus, quae ad Fidem et mores pertinent, quaeve sacrorum Canonum Disciplina statuuntur, obedienter adhaereant s. Matri Ecclesiae, neque ullius unquam temporalis emolumenti spe, aut detrimenti metu, ab ejusdem communione et obsequio abduci se sinant; verum aliis in rebus, quae civilis sunt Ordinis, obtemperent fideliter jussionibus Serenissimi Regis, et avertant omnino aures suas a fallaciis turbulentorum hominum seditiosa docentium, atque adeo Majestati Suae, juxta Pauli Apostoli monitum, subditi sint non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam. Ita praeceptis obedient Divini Postorum Principis, qui reddenda docuit quae sunt Caesaris, Caesari: et quae sunt Dei, Deo; et obmutescere illos facient qui de Catholicorum fidelitate apud Regiam Majestatem detrahere audeant. Haec sunt, quae in gravissimo, quod explicavimus, negotio Vobiscum, Venerabiles Fratres, hunc in locum congregatis communicanda censuimus. De reliquo ne intermittamus, Venerabiles Fratres, Misericordiarum Patrem in gemitu et lacrymis per merita Jesu Christi suppliciter obsecrare, ut memoratis Archiepiscopis, nec non Praesulibus cetcris, et omni

Borussiae Clero, fidelique Populo perseverantem tribuat in voluntate sua famulatum, atque ut Serenissimum Regem ad praestandam subditis suis plenam Catholicae Religionis libertatem inclinet; denique ut quae inibi adversus Ecclesiae jus cogitata gestaque sunt, in ejusdem bonum convertat.

Inhalts-Verzeichniß

des

ein und zwanzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

	Seite
Katholische Zustände. Mack.	3
Die Integrität des Briefes Barnabä. Hefele.	50
Praktische Erklärung der evangelischen Perikope auf den ersten Sonntag in der Fasten, Matth. IV, 1—11. Mack.	195
Ueber das kirchliche Ansehen der deuterokanonischen Bücher. Welte.	224
Nothstand und Hoffnung der Kirche in Frankreich.	367
Ueber Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart. Kuhn.	382
Ueber die Beschränkung der kirchlichen Lehrfreiheit. Hefele.	561
Toleranz.	613

II. Recensionen.

	Seite
Hitzig, die 12 kleinen Propheten. Hesselberg, die 12 kleinen Propheten. } Welte.	108
Heim, Predigtmagazin 1. u. 2. Heft. Graf.	134
Jahrbuch für die kathol. Geistlichkeit, herausgegeben von mehreren Theologen der Seckauer Diöcese. Jahrg. 1838 u. 1839. Hefele.	160
Jachmann, der Hirte des Hermas. Hefele.	169
Brockmann, Pastoralanweisung zur Verwaltung der Bußanstalt 1. u. 2. Bd. Graf.	299
Cölestina, eine Festgabe für Frauen und Jungfrauen. Jahrg. 1838 u. 1839. Rep. Vogt.	306
Müller, das Leben des hl. Vincenz von Paul. Hefele.	318
Tuch, Commentar über die Genesis. Welte.	330
Hefele, Patrum apostol. Opp. Selbstanzeige des Herausgebers.	341
Hase, die deutsche Kirche und der Staat. Baader, Franz, über Thunlichkeit oder Nichtthunlichkeit einer Emancipation des Katholicismus von der römischen Dictatur in Bezug auf Religionswissenschaft. }	348
Schenkel, das Verhältniß der Kirche zum Kanon.	358

Seite

Marheineke, Predigten zur Vertheidigung der evangelischen Kirche gegen die päbstliche. Mack. 504

Epistolae, obscurorum virorum recentes. . 530

Rheinwald, Acta historico-ecclesiastica. Hefele. 542

Angelus Silesius, geistliche Lieder, bearbeitet von Winterer und Sprenger. Vogt. . . . 550

Bartholmä, die barmherzigen Schwestern in München. Vogt. 628

Feigerle, Historia vitae S.S. Thomae a Villanova, Thomae Aquinatis et Laurentii Justiniani. Hefele. 641

Tafel, de Thessalonica ejusque agro. Hefele. 645

Hirscher, Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahrs. I. Thl. Mack. 663

Goffine, christkatholisches Unterrichts- und Erbauungsbuch, verbessert von Diez. Mack. . . 688

Zunz u. s. w. Bibel für Israeliten. Welte. . 690

Burkart, katechetische Werke. Graf. . . 699

III. Urkunden.

Allokution des Pabstes am 13ten Septbr. 1838. . 185

Allokution des Pabstes am 8ten Juli 1839. . . 720

Literarische Anzeigen.

In der H. Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen ist so eben erschienen und an alle Buchhandlungen Deutschlands, der Schweiz und den K.K. österreich. Staaten versandt:

Betrachtungen

über

sämmtliche Evangelien der Fasten

mit Einschluß

der Leidensgeschichte.

Für

Seelsorger und jeden gebildeten Christen.

Von

Dr. J. B. von Hirscher,

Professor der Theologie zu Freiburg.

Sechste Auflage.

gr. 8. 40 Bogen Velinpp. Preis nur 1 fl. 36 kr.

Patrum Apostolicorum Opera.

Textum ex

Editionibus praestantissimis repetitum recognovit, brevi adnotatione instruxit et in usum praelectionum academicarum edidit

C. J. Hefele,

Theologiae Dr. ejusdemque in academia Tubing. P. P. extr.

gr. 8. Preis 1 Rthlr. 12 gGr. 2 fl. 30 kr.

Früher erschien von demselben Verfasser:

Geschichte der Einführung
des Christenthums im südwestlichen Deutschland,
besonders in Württemberg.
gr. 8. br. Preis 2 Rthlr. 3 fl. 30 kr.

Im Verlage der H. Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen sind nachstehende Compositionen von

Fr. Silcher

Musikdirector an der Universität zu Tübingen erschienen:

Vierstimmige Gesänge
auf Sonn- und Festtage in zweierlei Setzarten, für den gemischten Chor (weibliche und männliche Stimmen) und für Männerstimmen allein. Op. 24. 1s Heft. quer 4. Preis 12 Gr. oder 54 kr. rhein.

Bei Sängerfesten, Schullehrer-, Gesang-Conferenzen, in Seminarien etc. dürften diese Gesänge vorzüglich willkommen seyn.

Vierstimmige Hymnen
oder Figuralgesänge (für Sopran, Alt, Tenor und Bass), auf hohe Festtage und zur Abendmahlsfeier. Op. 9 und 10. 2 Hefte. 4. Preis 1 Rthlr. oder 1 fl. 48 kr. rhein.

Diese Hymnen sind in diatonischer Schreibart bearbeitet und für Gesangvereine, Orgelchöre etc. leicht ausführbar.

Melodien
aus dem würtembergischen Gesangbuche,
dreistimmig für Schulen, Kirchen und Familien bearbeitet, nebst einer kurzgefassten Anleitung zum Choralgesange. 1s (2te umgearb. Aufl.) und 2. Heft. Gr. quer 4. Preis 1 Rthlr. 8 Gr. oder 2 fl. rhein.

Auch zweckmässig beim ersten Klavier- und Gesangunterricht. Die Choräle sind im Violinschlüssel gegeben.

Ferner erschien:

Psalmen und prophetische Stücke
der
Heiligen Schrift,
für vierstimmige Singchöre in Musik gesetzt
von
Christian Palmer,
Diakonus in Marbach.

Breit 4. Preis 8 Gr. — 36 kr.

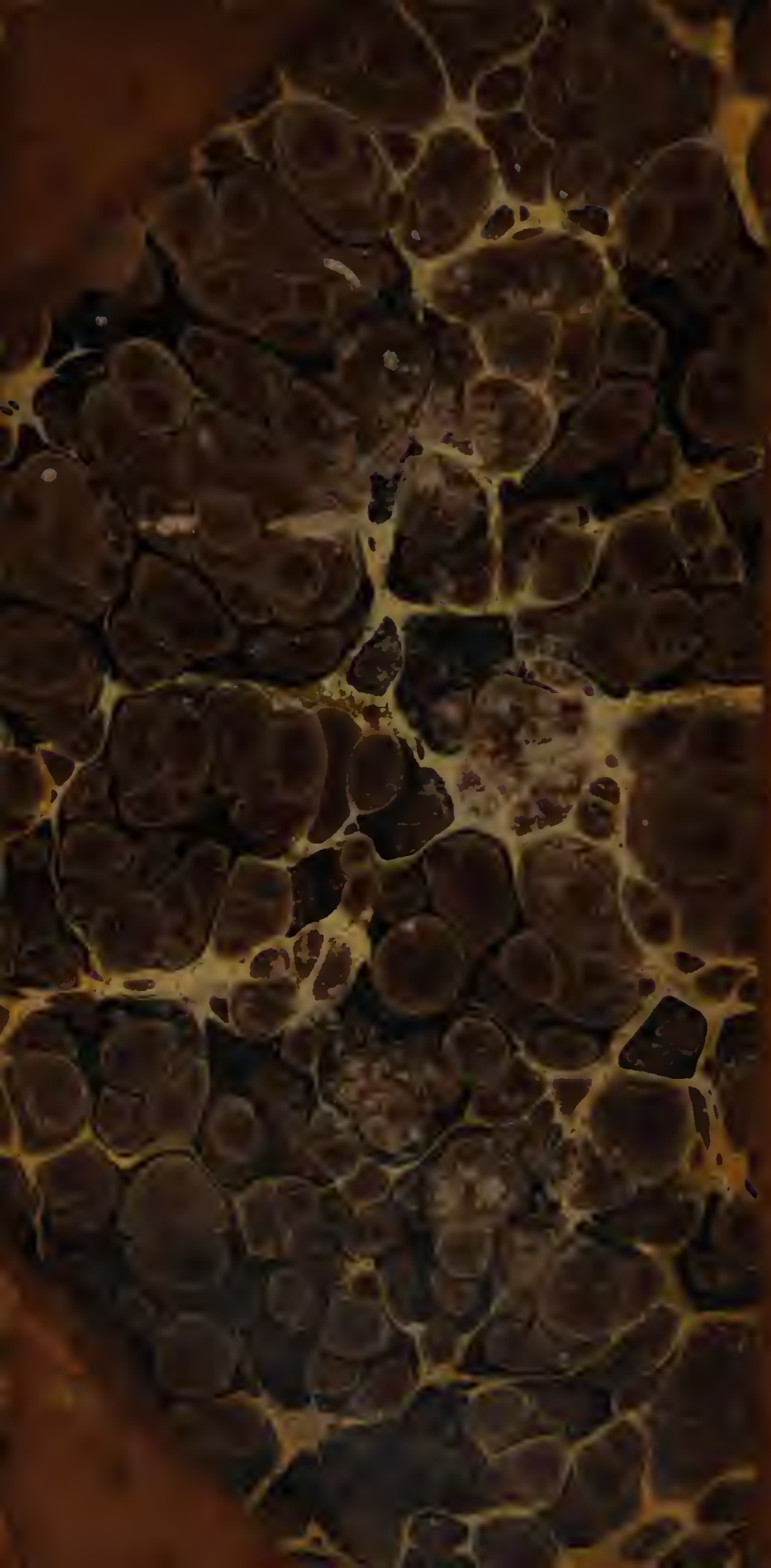
Der Herr Verfasser glaubt durch Veröffentlichung dieser Compositionen Manchem eine vielleicht willkommene Gabe zu bieten, der sich für kirchlichen Gesang interessirt, und für das Volk, namentlich auf dem Lande, Kirchenstücke von der Gattung zu haben wünscht, wie sie der musikalischen Bildungsstufe desselben angemessen sind.

Im Verlage von G. P. Aderholz in Breslau ist so eben mit geistlicher Approbation erschienen:

Die christkatholische
Glaubens- und Sittenlehre
in Form von Gebeten
(nebst beigefügten gereimten Denksprüchen)
gewidmet zunächst den Katecheten und Katechumenen.

Verfaßt von
Johann Florian Sauer,
Pfarrer zu Neukirch.

8. Preis 6 gr. Partie-Preis für 14 Exemplare 4 Rthlr.

S. Vincentii Lerinensis Commonitorium.

Jussu et auctoritate reverendissimi ac illustrissimi episcopi Culmensis Anast. Sedlag denuo edit. ab Ed. Herzog.
8 maj. 6 gr.